تاريخ الفكر الفلسفي

أرسطو والمدارس المتأخرة



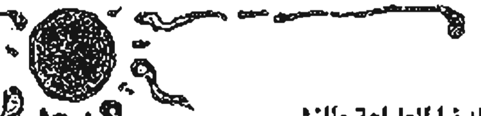




الأستاذ الدكتور
محمد على أبو ريان



تاريخ الفكر الفلسفي



الناشـــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد - مساكن دربالة - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.



dwdpress@yahoo.com

dwdpress@bizuas.com

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب : تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمدارس المتأخرة

المؤلـــــف: د. محمد على أبو ريان

رقم الإيداع: ٧٧٢٢ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولى: 7 - 550 - 327 - 977



تاريخ الفكر الفلسفي

أرسطو والمدارس المتأخرة

دكتور

محمد على أبو ريان

أستاذ الفلسفة وتاريخها

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون

مع مرتبة الشرف الممتازة – ماجستير في الفلسفة

ماجستير في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية

الطبعة الثانية

2014م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 – الإسكندرية

مقدمة الطبعة الثالثة

لقد ظهر هذا الكتاب فى طبعتيه السابقتين دون أن نحقق ما سبق أن وعدنا به من استكمال البحث في المرحلة المتأخرة من مراحل تاريخ الفلسفة اليونانية، وأعنى بذلك العصر الهللينستى الذى امتزجت فيه الفلسفة اليونانية بعناصر شرقية دينية وسحرية. والحق أن عوائق شتى قد حالت بيننا وبين إنجاز هذا القسم الأخير من الكتاب من بينها الغياب عن الوطن زهاء ثلاث سنوات فى جامعة بيروت العربية وندرة المصادر لدينا آنذاك عن هذه المرحلة البالغة التعقيد من مراحل تطور الفكر الفلسفى عند اليونان.

وقد أمكننا – بحمد الله- فى هذه الطبعة، الوفاء بالتزامنا، فعقدنا بابًا جديدًا عن الفلسفة الهللينستية مكونًا من خمسة فصول وخاتمة؛ عالجنا فيها على الترتيب: الأبيقورية والرواقية ومذاهب الشكاك على اختلاف طوائفهم، ثم الحركة العلمية وميادينها المختلفة، وصلة الدين بالفلسفة والصراع بين النظر والإيمان وأخيرًا مذهب الأفلاطونية المحدثة وتلاميذ المدرسة إلى نهاية المرحلة الهللينستية فى العصر الرومانى المتأخر حيث تم إغلاق مدارس الفلسفة فى سائر أنحاء العالم الهللينستى فى غضون القرن السادس الميلادى وبذلك دخلت الفلسفة فى دور صمت طويل كان مؤذنًا ببدايات العصر الوسيط.

ولا جدال فى أهمية دراستنا للأفلاطونية المحدثة وللتيارات الفلسفية الأخرى المعاصرة لها وكذلك ما تداخل معها من أفكار دينية وعلوم خفية، لأن هذا كله سيشكل مجموعة العناصر التى ستسهم فى إقامة صرح البناء العقلى للمسيحيين والإسلاميين على السواء فيما بعد.

* * *

هذا وقد ذيلنا الكتاب – استكمالاً للفائدة العلمية – بطائفة من النصوص المختارة: من بينها بعض مقالات من تاسوعات أفلوطين فيلسوف الإسكندرية – ثم تعريفات لبعض المصطلحات الفلسفية اخترناها من كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو.

وكتابنا الذى يصدر اليوم فى طبعته الثالثة – هو الجزء الثانى من سلسلة "تاريخ الفكر الفلسفى" وقد ظهرت منها عدة أجزاء منها: جزءان عن الفكر الفلسفى فى الإسلام، وجزء عن الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر.

ونرجو من الله التوفيق فيما نحن بصدده من تحضير أصول الجزء الخاص بالفكر الفلسفى المسيحى حتى تستكمل السلسلة أجزاءها إن شاء الله.

إنه تعالى بالغ أمره.

الإسكندرية فى فبراير ١٩٧٢م

ذو الحجة ١٣٩١هـ

د. محمد على أبو ريان



مقدمة الطبعة الثانية

هذا الكتاب هو الجزء الثاني من مؤلفنا عن تاريخ الفكر الفلسفي. وقد أفردنا صفحاته لدراسة المذهب الأرسطي، وذيلناه بطائفة من النصوص الأرسطية، أما القسم الخاص بالدراسة فقد تطلب منا مجهودًا كبيرًا خلال مدة سنوات فقد التزمنا في تأليفه، بأن نستعرض مواقف أرسطو سواء في الطبيعة أم في النفس أم في الميتافيزيقا الخ.. مستندين إلى النصوص استنادًا مباشرًا. مع ما في كتابات أرسطو من إيجاز شديد وتركيز وعدم التزام بالأسلوب الأدبي – كما هو الحال عند أفلاطون – الأمر الذي يشعر القارئ بمسحه من الغموض والتعقيد. ولهذا السبب فقد راعينا أن تكون الدراسة مدعمة بالنصوص، وألا تخرج عن الحدود التي يسمح بها الفهم المباشر والتفسير القريب لهذه النصوص، بعد طول المعاناة والربط بين آثار أرسطو المتعددة ومواقفه فيها.

ولما كانت دراسة النفس عند أرسطو من الموضوعات التي ظلت لها قيمتها الفلسفة والعلمية إلى عصرنا هذا، لذلك أخذنا على عاتقنا أن نقدم للقارئ تلخيصًا أمينًا كاملا لكتاب "النفس" De Anima مع بعض تعليقات بسيطة توضح مشكلاته والمسار التاريخي لحل بعضها.

وفي دراستنا للميتافيزيقا الأرسطية آثرنا أن نرصد أبعاد الفكر الأرسطي – في هذا المجال – عن كثب بحيث لا ننزلق إلى أسلوب تركيبي كثيرًا ما يستهوي الباحثين فنهمل بذلك كثيرًا من الجوانب الجزئية التي تلقي ضوءًا كبيرًا على الموقف الأرسطي. ولما كانت هناك ترجمات عربية قديمة لكتاب الميتافيزيقا الذي كان يعرف بكتاب الحروف، لهذا فقد رأينا أن نورد في كل مناسبة النص العربي القديم ومعه الترجمة الحديثة لنفس النص. الأمر الذي تطلب منا جهدًا وعناء كبيرين.

وعلى الرغم من أننا أوجزنا الكلام عن السياسة والأخلاق إلا أننا قد اتبعنا نفس المنهج الذي اتبعناه في الفصول الأخرى من حيث الالتزام بالدارسة النصية والأخذ من المنبع مباشرة دون الروافد.

وفي كثير من المواضع أثبتنا المصطلحات اليونانية برسمها الأصلي حتى يرجع القارئ إليها فلا تكون ترجمة المصطلح مدعاة للخلاف حول محتواه ومضمونه.

وأخيرًا فقد رأينا أن نضيف إلى هذه الطبعة قسمًا كبيرًا من المقالة الخامسة (مقالة دلتا) من كتاب الميتافيزيقا. وهذه المقالة أقرب إلى أن تكون معجمًا فلسفيا، اقتصرنا على اختيار ثمانية عشر لفظ منه لنتيح للقارئ فرصة معاناة اللفظ والأسلوب الأرسطي ومعرفة مضمون الألفاظ التي يستخدمها أرسطو في مؤلفاته.

ومما لا شك فيه أن هذا التقليد الذي التزم به أرسطو إنما يرجع إلى سقراط، إذ أنه قد بدأ مسيرته الفلسفية الكبرى بتحديد معاني الألفاظ حتى لا يتلاعب بها السفسطائيون ويسيئوا استخدام الألفاظ في غير مواضعها.

وبعد فهذه طبعة جديدة من الكتاب مزيدة ومنقحة نقدمها إلى القارئ العربي لتسهم في تعميق التراث، وتكوين الفكر العربي المستنير.

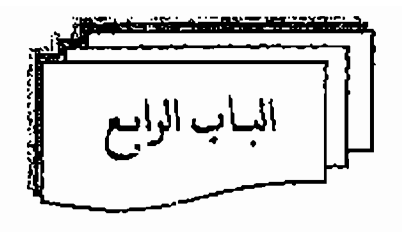
"والله الموفق سواء السبيل"

الإسكندرية في فبراير ١٩٦٧.

د. محمد علي أبو ريان

تمهيد

سبق أن أشرنا في الكتاب الأول من مؤلفنا هذا إلى الصلة الوثيقة بين المذهب السقراطي ومذهب كل من أفلاطون وأرسطو، وكيف أن هذه المذاهب الثلاث إنما تصدر عن تيار فكري واحد رغم الاختلافات الظاهرة بينها، مما يسمح بأن نتكلم عن فلسفة سقراطية ومدرسة سقراطية تشمل النتاج الفكري لسقراط وأفلاطون وأرسطو معا، بحيث يمثل كل منهم دورا مميزا في تاريخ هذه المدرسة. ولا يعني هذا أننا نشير إلى نوع من التشابه أو الاستمرار الواضح بصدده هذه المذاهب، بل على العكس من ذلك نجد أرسطو يوجه انتقادات مريرة إلى أستاذه أفلاطون، على الرغم من أن المشاكل الفلسفية التي بدأ سقراط في معالجتها هي نفسها التي استأنف أفلاطون مسيرته من نقطة انتهاء سقراط منها، وكذلك أرسطو فإنه انكب على المشكلات الأفلاطونية حاور فيها الفكر والتأمل ويدقق النظر في ثناياها حتى انتهى به المطاف إلى موقفه الذي سنحاول بدراسته في فصول هذا الكتاب. وقد حاولنا في كتابنا الأول تتبع حركة الأفكار منذ نشأتها عند سقراط إلى أن تطورات وأصبحت تشكل موقفا جديدا عند أرسطو، وسنرى كيف أن آراء كبار السقراطيين ستكون محور التفكير الفلسفي في العصور التالية، وكيف أن هذه الآراء جميعا ستنصهر في مدرسة الإسكندرية حيث تظهر حركة تلفيقية كبرى تتمثل على الخصوص في مذهب أفلوطين.



أرسطو ومدرسته [1]

(1) هذا هو الجزء الثاني من سلسلة "تاريخ الفكر الفلسفي". ونحن نعالج في هذين الجزءين الفلسفة اليونانية منذ نشأتها حوالي القرن السادس ق. م إلى نهايتها في القرن السادس الميلادي. وقد صدر الجزء الأول في طبعته الرابعة عن دار الجامعات المصرية- بالإسكندرية وهو يتضمن الأبواب الثلاثة الأولى. أما هذا الجزء فقد اشتمل على البابين: الرابع والخامس.

(المؤلف)

الفصل الأول

ارسطو وحياته ٣٨٤ - ٣٢٢ق. م

ولد أرسطو فى أسطاغيرا[1] وهى مدينة يونانية من أعمال آسيا الصغرى (وكانت آسيا الصغرى أرضا يونانية مكتظة بالمستعمرات الإغريقية) وتقع هذه المدينة على بحر إيجة المليء بالجزر العديدة، وكان أبوه الذى يدعى نيقوماخوس[2] على صلة بالملك "أمنتاس"[3] الثانى المقدونى إذ كان يشغل لديه منصب طبيب البلاط ونحن نعلم أن أمنتاس هذا هو والد فيليب وجد الإسكندر الأكبر، وكان من عادة قوم أرسطو أن يدرب الطفل لديهم منذ صباه على صناعة أبيه، فقد لقن أرسطو فى طفولته المبادىء العلمية والطبية منذ حداثة عهده بالعلم والتعليم: من ثم فإننا نلاحظ أن عقليته قد اتجهت منذ الطفولة المبكرة إلى تلمس الأحداث الملموسة أى الأحداث الواقعية وبالتالى إلى أن يسلك طريق البحث التجريبى. واستمر تدريب الصبى وتعليمه حتى بعد وفاة والده وذلك بإرشاد من "بروكسينوس"[4] الذى أقامه والده وصيا عليه، ولما بلغ سنه الثامنة عشر ارتحل إلى أثينا والتحق بالأكاديمية (مدرسة أفلاطون) ومكث بها زهاء عشرين عاما حتى وفاة معلمها الأكبر أفلاطون؛ وكان تأثير أفلاطون على عقلية أرسطو بعيد الأثر بحيث أنه ظل مدة طويلة واقعا تحت تأثير آرائه حتى بعد وفاة أفلاطون، و ذلك إلى أن تهيأ له أن يعود إلى اتجاهه الأصلى الذى سلكه منذ صباه أى المحسوس والواقع التجريبى الملموس، ونلاحظ أن أرسطو قد حفظ لأفلاطون – على ما يقال – ما ينبغى من احترام التلميذ لأستاذه، ولكننا نرى فى أسلوب انتقاده لأفلاطون اتجاها منه إلى الحط من شأنه والإزراء بموقفه وخصوصا فى نقده لنظرية المثل. على أن الذى أن يفسر لنا هذا التذبذب بين احترام أستاذه

---

(1)Stageira

(2) Nichomachus

(3)Amyntes

(4)Proxenus

وانتقاده هو حقد أرسطو على أفلاطون لأنه أوصى بزعامة المدرسة الأكاديمية لابن أخته "سبو سيبوس"[1]. ولهذا فإنه قد غادر أثينا مباشرة بعد وفاة أستاذه شعورا منه بأنه أسمى شخصية وأكثر أصالة فى العلم من ابن أخت أفلاطون. ويقال فى تفسير سبب مغادرة أرسطو لأثينا أنه قد قام حزب جديد فيها بزعامة "ديموستين" وكان هذا الحزب يتحدى أو يقاوم فيليب المقدونى ونحن نعلم أن أرسطو كان على صلة طيبة بفليب ولهذا فقد آثر الارتحال من أثينا حتى لا يقع فى أيدى أعداء فيليب، وقد ظل أرسطو على علاقة طيبة بالأكاديمية حتى بعد ارتحاله عنها.

توجه أرسطو بصحبة زميله فى الأكاديمية "أكسينوقراط"[2] إلى بلدة "أسوس"[3] من أعمال طرواده[4] حيث أسس فرعا للأكاديمية وكان حاكم هذه المنطقة المدعو "هرمياس"[5] قد أهدى هذا المكان للأفلاطونيين لكي يقيموا عليه مدرسة تتفرع عن الأكاديمية في أثينا، وقد ظل أرسطو يعلم فى هذا المكان زهاء ثلاث سنوات.

وإذا كان – أفلاطون كما رأينا في دراستنا لحياته – قد فشل فى استمالة حاكم صقلية فإن أحد تلامذته قد نجح في كسب صداقة هرمياس والتأثير عليه من الناحيتين السياسية والأخلاقية، فقد نشأت صداقة وثيقة بين كل من أرسطو وهرمياس، فتزوج أرسطو ابنة أخته "بيثياس"[6] وأنجب منها ابنة سماها نفس الاسم، وفى هذا المكان أيضا تعرف "ثيوفراسطس"[7] على أرسطو وأصبح تلميذا له، ولم يلبث هذا الأخير أن أقنع أرسطو بالسفر إلى بلدة "ميتيلين"[8] قريبا من موطن "ثيوفراسطس"، وفى العام التالى استدعاه فيليب المقدوني إلى بلاطه لكي يشرف على تربية الإسكندر.

---

(1)Speusippus

(2)Xenocrat

(3) Assus

(4) Troas

(5)Hermias

(6)Pythias

(7)Theophrastus

(8) Mithylene

وكان فيليب قد عقد تحالفا مع "هرمياس" لمواجهة الحرب التى كانت متوقعة بين الفرس واليونان، ولكن فيليب أفشى سر هذا التحالف فى بلاط الفرس عام ٣٤١. م مما أدى إلى سقوط هرمياس والحكم بإعدامه وصلبه، وقد أرسل من سجنه كتابا إلى أرسطو يذكر له فيه كيف أنه لم يجرم فى حق المبادىء الأخلاقية، وكيف أنه لم يتجزىء على الفلسفة ومثلها، وقد رد عليه أرسطو محييا ذكراه بقول مأثور نقش فى معبد دلفي. ومنذ أن تولى الإسكندر الحكم فى مقدونيا بعد وفاة والده فيليب ظل أرسطو ملازما له إلى أن قام الإسكندر بحملته المشهورة على آسيا الصغرى. ويعد كتاب أرسطو فى "الملكية" هدية منه إلى الإسكندر تلميذه بمناسبة تربعه على عرش مقدونيا. وكان الإسكندر يحب أستاذه ويحترمه، ولهذا نراه يعيد إنشاء مدينة أرسطو التى نشأ فيها على نفقته الخاصة، وكان أبوه فيليب قد دمرها لأنه أحس بضيق صدر من أرسطو بسبب إسدائه النصح لهرمياس وهو فى سدة الحكم، ونجد أرسطو فى رسالة "الإسكندر أو الاستعمار" يحذر تلميذه من النتائج السيئة التى تنجم عن معاملته للمتبربرين على قدم المساواة مع اليونانيين.

وقد انقطعت الصلة بين أرسطو والإسكندر عام ٣٢٧ق. م وذلك بعد إعدام ابن أخت أرسطو المدعو "كاليستينس"[1] اثر اتهامه بالإشتراك فى مؤامرة ضد الإسكندر، ولم يؤثر هذا الحادث فى اعتقاد أرسطو باستقامة سياسة المقدونيين وسلامتها، ومصداقا لذلك نجد أرسطو يستمر على صلة وثيقة بمستشار دولة المقدونيين المدعو أنتيباتر، وقد عينه أرسطو منفذا لوصيته بعد وفاته.

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٢٥ ق. م واستمر بها حيث أسس مدرسة فى الجزء الشرقى من المدينة فى مكان يعرف "باللوقيوم"[2] ، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمى باب "ديوكاريس"[3] ، وقد سميت هذه المدرسة "بالمدرسة المشائية"[4]: إما لأنها كانت نوعا من المحراب أو المعبد مثل الأكاديمية وكانت

---

(1) Callisthenes

(2) Lyceum.

(3) Diochares.

(4) Peripatetic School.

مخصصة لعبادة ربات الفنون، وإما لأن أفراد المدرسة كانوا يتناقشون في المسائل العلمية أثناء مشيهم جيئة وذهابا، وعلى أية حال فقد كانت المدرسة تحت رعاية المقدونيين، وتحولت إلى مؤسسة علمية ضخمة تملك مكتبة كبيرة ويشرف عليها عدد من المعلمين، وكانت تلقى فيها محاضرات منتظمة. وقد ظل أرسطو في هذه المدرسة يتابع تعاليمه بين تلاميذه إلى قبيل وفاته بفترة قصيرة. وحدث أنه بعد وفاة الإسكندر وقيام الحزب الوطني تحت زعامة "ديموستين" أن أصبحت اللوقيوم موضع اشتباه من أتباع هذا الحزب نظرا لصداقة أرسطو للمقدونيين ورعاية هؤلاء للمدرسة، ولم يلبث أنصار الحزب الوطني في أثينا أن وجهوا إلى أرسطو نفس التهم التي سبق أن وجهت إلى سقراط، فآثر أرسطو الرحيل عن أثينا حزنا حتى لا يعطي أعداءه فرصة للإجرام في حق الفلسفة مرة أخرى:

واستقر أرسطو بعد ذلك في بلدة "خلقيس"[1] في "إيوبيا"[2] وكان يعيش على ريع مزرعة ورثها عن والدته حتى وافاه الأجل سنة ٣٢٢ ق. م إثر اعتلال صحته نتيجة لمرض معد[3] وقد أورد ديوجين اللائرسي في كتابه عن "حياة الفلاسفة.." وصية أرسطو في الفصل الخامس منه وفي هذه الوصية نجد أرسطو يوصي بأن تستمر المدرسة أي اللوقيوم في عملها ويوصي بأشياء أخرى لأقاربه ولتلامذته.

وقد ظلت المدرسة قائمة طويلة، وتعاقب عليها زعماء كثيرون، ولكن حظها في البقاء كان أقل من حظ الأكاديمية.

---

(1) Chalcis.

(2) Euboea.

(3) راجع وصية أرسطو التي أوردها ديوجين اللائرسي في كتابه، الفصل الخامس ص٢١ وما بعدها.

الفصل الثاني
المؤلفات الأرسطية

إذا كانت مؤلفات أفلاطون قد امتازت بطابعها الأدبي الرفيع بحيث كان إنتاج أفلاطون يعد من روائع الأدب اليوناني، إذا كان هذا حال مؤلفات أفلاطون، فإننا نجد لدى أرسطو – على العكس من ذلك – أسلوبا علميا يمتاز بالجفاف وشدة التركيز. وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هذه الكتابات الأرسطية ليست هي كل ما كتبه أرسطو، أو بمعنى آخر لا تعتبر تماما عن أسلوب أرسطو الحقيقي، وذلك لأن أرسطو ألف في مطلع شبابه محاورات على طريقة أفلاطون عرفها الأثينيون وتداولوها حوالى مائتي سنة وتميزت بجمال الأسلوب ورشاقته وانسيابه في سهولة ويسر كما ذكر الفيلسوف الروماني "شيشرون".

وإذن فمؤلفات عهد الشباب متأثرة بأسلوب أفلاطون أما مؤلفات عهد الكهولة فإنها ذات طابع علمي جاف، وقد يعزى ذلك كما قلنا إلى أنها كانت بمثابة العناصر الرئيسية أو البرامج الأولى لدروس أرسطو في اللوقيوم، فهي نقط مركزة يكتبها المعلم للاسترشاد بها أثناء الشرح، ولم تكن موضوعة – كما قيل – لكي تكون كتبا تقرأ وتكون لها صفة الوحدة والتماسك.

أولا – مؤلفات فترة الشباب

دور الأكاديمية من سنة ٣٦٧ إلى ٣٤٧ ق. م

في هذه الفترة نجد أرسطو يضع محاورة "أوديموس" أو النفس، وقد سميت هذه المحاورة باسم البطل أو ديموس القبرصي الذى استشهد في سيراكوز سنة ٣٥٤ ق. م وهذه المحاورة تشبه محاورة "فيدون" الأفلاطونية من حيث المنهج والموضوع، إذ نجد فيها أسلوب المحاورة كما نجد استعراضا لنظرية التذكر الأفلاطونية، وكيف أن النفس قد عاينت المثل في عالم سابق على الوجود الأرضي وأنها في وجودها الأرضي تكون سجينة لشهوات البدن وأسيرة لرذائله.

ولأرسطو أيضا محاورة أخرى ألفها في فترة شبابه وهـذه المحـاورة موجهـة إلى أمير من قبرص اسمـه "تيمسون[1]". وتتعرض محـاورة "تيمسـون" هـذه للثنائيـة الأفلاطونية ولسيرة اللذة الفلسفية وتصف الجسد بأنه سجن النفس ومقبرة لها، وأنـه مصدر لجميع الشرور والرذائل.. وعلى العموم فإن كتابات أرسطو في هـذه الفـترة أي في مطلع حياته الفلسفية تميزت "بالطابع الأفلاطوني" إذ يبدو أنه في هذه الفترة لم يكن قد تخلص بعد من تأثير الأكاديمية وتعاليمها الأفلاطونية.

ثانيا – مؤلفات دور الانتقال
من سنة ٣٤٧ إلى ٣٣٥ ق.م

في هذه الفترة تظهر بالتدريج شخصية أرسـطو، ونـراه فيـها يرسـم لنفسـه طريقا جديدا يختلف عما سبق له اتباعه في الأكاديمية وقد عرف عنـه هـذا الاتجـاه الأخير – أي بداية تحوله عن الطريقة الأفلاطونية – عرف عنـه ذلـك حـين تصـدى التعليم في أسوس، ويعطينا كتابه "الفلسفة" صورة لهذه الفترة من حياته الفكرية إذا نلمس في ثنايا هذا المؤلف شخصية أرسطو تتصدر المناقشة، فلم يعد إذن ثمـة ظـهور لأفلاطون أو لأي من شخصياته المفضلة. ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء:–

الجزء الأول: يتضمـن عرضـا تاريخيـا لآراء الفلاسـفة السـابقين، وكذلـك يتعـرض لمعتقدات المصريين والفرس والأرفيين.

والجزء الثاني: يخصصه أرسطو لنقد نظرية المثـل الأفلاطونيـة فـي صورتـها التـي أشرنا إليها بعد محاورة "بارمنيدس".

أما الجزء الثالث: من هذا الكتاب فإنه يعـرض فيـه لنظريتـه فـي تفسـير الكـون، ورأيه في الدين ويشير إلى فكرة المحرك الأول الثـابت التـي سـنجدها فيمـا بعد في كتابه الميتافيزيقيا.

ويحاول أرسطو في هذا الكتاب أيضـا أن يقيـم فكـرة الألوهيـة علـى أسـاس ديني مستمد من مذهب تأليه الكواكب الذي كان شائعا في عصره، ونجد صـورة منـه فيما عرف في العصر الإسلامي عن تقديس الكواكب عند "الصابئة" وعلـى أيـة حـال

---

(1) Themison.

فإن أرسطو قد وضع في هذه الفترة الخطوط العريضة لمذهبه في الميتافيزيقا وفي الأخلاق وفي السياسة والطبيعة.

ثالثا – مؤلفات الدور الأخير

عهد النضج الكامل من سنة ٣٣٥ إلى ٣٢٢ ق. م

وتحدد هذه الفترة بالثلاثين سنة الأخيرة من حياة أرسطو فقد عكف فيها بمساعدة تلاميذه على أبحاثه التفصيلية في الطبيعة والتاريخ. وتعد هذه الأبحاث دائرة معارف للعلم القديم.

وفي هذه الفترة أيضا وضع أرسطو مذكراته التعليمية التي تتألف منها كتبه المتداولة بيننا، ويلاحظ أن أرسطو لم يقم بنفسه بنشرها كما فعل بالنسبة لمؤلفات فترة الشباب.

ويورد "سترابون" القصة الكاملة لما وقع لمذكرات أرسطو من أحداث وظروف فيروى أن أرسطو حين غادر أثينا سنة ٣٢٢ ق. م أودع أوراقه عند ثيوافراسطس وأوصى بألا تسلم للمدرسة فسلمها ثيوفراسطس لشخص يدعى "نيليوس" وهو ابن "كورسيكوس السقراطي" وكان أرسطو وثيوفراسطس قد تعرفا عليه في أثينا بعد سنة ٣٤٨ق، م وبعد وفاة نيليوس باع ورثته قسما من هذه المؤلفات لبطليموس الذي أودعها مكتبة الإسكندرية.

أما القسم الثاني من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيليوس أخفوها في كهف حيث تعرضت للتعفن والبلى، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو "بليكون" وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة ٨٣ ق. م نقل "سولا" مجموعة بليكون إلى روما. وفي سنة ٥٥ ق.م باع ابنه "فوسطوس" هذه المجموعة الثانية من الكتب سدادا لديونه. وفي ذلك الوقت عكف "تيرانيون" المشائي على دراسة هذه المخطوطات ونشرها نشرا سريعا غير متقن. ثم ما لبث أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائي آخر يدعى "أندرو نيقوس الرودسي" وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخذ طريقها إلى الإهمال والنسيان، فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة في مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى، وانتهى – كما قلنا -- ذات أسلوب جاف

مركز لا يتضمن أى شرح أو استطراد، إذ هى مجموعة من المذكرات التى تتضمن النقط أو الأفكار الأساسية، كتلك الملخصات التى توزع على طلاب المدارس توطئة للشرح والتعليق.

وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية: -

١-الكتب المنطقية:

وقد سميت بالأورجانون أى آلة الفكر وذلك منذ القرن السادس الميلادى، وترجع هذه التسمية إلى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكانا فى تقسيمه للفلسفة، إذ أنه قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية. أما النظرية فهى تشمل علم الطبيعة والعلم الرياضى والعلم الإلهى، بينما الفلسفة العملية تنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل (الاقتصاد والسياسى).

وإذن فلم يعد أرسطو المنطق قسما خاصا من أقسام الفلسفة، ولهذا اعتبره القدامى على أنه مقدمة وتوطئة ومدخل الفكر لا غنى عنه.

أما الكتب المنطقية فهى

(أ) المقولات وقد سماه العرب باسمه اليونانى "قاطيغورياس".

(ب) العبارة: وسماه العرب "بارى أرمينياس".

(حـ) التحليلات الأولى أو القياس: وسماه العرب "أنالو طيقا الأولى" أو الأوائل.

(د) التحليلات الثانية أو البرهان: وسماه العرب "أنالو طيقا الثانية" أو الأواخر

(هـ) الجدل: وقد سماه العرب "طوبيقا"

(و) الأغاليط: وسمى عند العرب "سوفسطيقا"

وقد كان لهذه الكتب المنطقية أكبر الأثر فى الفكر الإنسانى، كما حظيت بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى، وظلت تتداولها أيدى الشراح والمدارس إلى مطلع العصر الحديث.

٢- الكتب الطبيعية:

وهذه الكتب تبحث الظواهر الطبيعية سواء كانت متعلقة بالأرض أو بالهواء أو بالكون والفساد، وتتضمن هذه المجموعة من الكتب ما يلى: -

(أ) كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعى أو سمع الكيان، وهو مؤلف من ثمانية أجزاء، ويبدو أن الجزء السابع منه ليس لأرسطو لأنه يتضمن مسائل ظهرت في وقت متأخر عن أرسطو.

(ب) كتاب السماء.

(جـ) كتاب الكون والفساد.

(د) كتاب الظواهر الجوية "الميكانيكا[1]" أو علم الحيل وقد شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذه الكتاب لأرسطو.

٣- الكتب البيولوجية:

وهي: تاريخ الحيوان - ومشى الحيوان - وحركة الحيوان. ويضم إلى هذه المجموعة كتاب النفس والرسائل الصغرى المتصلة به وعددها ثمانية، وقد سميت "بالطبيعيات الصغرى" وهي: الحس والمحسوس - والذكر والتذكر - والنوم واليقظة - وتعبير الرؤيا في الأحلام - وطول العمر وقصره - ورسالة في الحياة والموت - ورسالة في النفس - ورسالة في الشباب والشيخوخة.

٤- الكتب الميتافيزيقية:

هذه الكتب هي الجزء المركزى في مؤلفات أرسطو، وتتناول الفلسفة الأولى، وتشتمل على أربعة عشر كتابا ويبدو أن "أندرونيقوس" هو الذى جمعها ورتبها هذا الترتيب ورقمها بحروف الهجاء اليونانية وسماها "ما بعد الطبيعة" لأنها ترد بعد الطبيعيات: فكلمة Meta معناها "بعد" وكلمة Phusica تعنى "الطبيعة"، ولم يكن المقصود بهذه التسمية أى معنى فلسفى على اعتبار أن الفلسفة الأولى - كما فهم بعد ذلك - هى فلسفة غيبية تبحث فيما وراء الطبيعة أى في غير المنظور أو غير الظاهر المحسوس من الطبيعة. ولم يكن أندرونيقوس يقصد هذا المعنى بل كان يقصد مجرد الترتيب والفهرسة لمؤلفات أرسطو، فوضع كتب الفلسفة الأولى بعد الكتب الطبيعية لكى يتدرج القارئ من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المعقد ومن

---

[1] راجع

Vide, Carteron, La notion de Force dans le Système d' Aristote (1923, p. 265).

المحسوس إلى المعقول، أى أن هذا الترتيب لم تلاحظ فيه أى غاية فلسفية، بل كان يستهدف غاية تعليمية محضة.

والكتاب الأول من هذه الكتب الميتافيزيقية يتضمن خطة البحث، وأما الكتاب الثانى فيبدو أنه لأرسطو، وأما الكتاب الثالث والرابع والسادس والسابع والثامن والتاسع فهى تؤلف فى مجموعها عملا متصلا له وحدة البحث والواقع أن هذه المجموعة الأخيرة من الكتب والتى تعتبر أساسا للكتب الميتافيزيقية كلها، يبدو عليها طابع الوحدة والتماسك والربط – تلك الخصائص التى لابد منها فى أى بحث علمى واحد. أما الكتابان الخامس والعاشر فيبدو أنه قد تم تحريرهما قبل هذه الكتب، فهما مستقلان عنها ويشتملان على قاموس لتعريفات بعض الألفاظ الفلسفية، والكتاب، الحادى عشر عبارة عن مقتطفات من كتاب الطبيعة ويبدو أن الكتاب الثانى عشر ليس من عمل أرسطو، ويرجح أنه من تأليف أحد تلاميذه، أما الكتاب الثالث عشر فمن المرجح أنه صورة قديمة للكتاب الأول، ويصبح الكتاب الثالث على هذا الوضع تتمة له.

والكتاب الرابع عشر ليس جزءا من هذه المجموعة من حيث وحدة الموضوع إذ ربما كان قد حرر فى فترة سابقة على تحرير هذه الكتب الميتافيزيقية.

٥- الكتب الأخلاقية والسياسية:

هذه الكتب تبحث فى الجانب العلمى من فلسفة أرسطو وهى تتضمن: –

(أ) الأخلاق الأوديمية – "الأخلاق إلى أوديموس" وهى أقرب إلى مذهب أفلاطون وتشتمل على سبع مقالات.

(ب) الأخلاق النيقوماخية -- "أى الأخلاق إلى نيقوماخوس" وتتضمن عشر مقالات.

(حـ) الأخلاق الكبرى– وهو فى مقالتين ويبدو أنهما تلخيص للكتابين السابقين وهذا التلخيص من عمل أحد تلامذة أرسطو بعد وفاة المعلم الأول.

أما مؤلفات أرسطو السياسية فأهمها كتاب السياسة وهو فى ثمانى مقالات، وتظهر فى هذا الكتاب معرفة أرسطو الواسعة بدساتير المدن اليونانية ونظمها السياسية وكذلك بنظم الحكم فى البلاد المجاورة لليونان.

ولأرسطو كتاب آخر في السياسة يبدو أنه المادة الخام التي جمعها من دراساته عن دساتير المدن اليونانية، إذا نجد فيه مقتطفات من ستة عشر دستورا للمدن اليونانية. وقد وصلنا من هذه المجموعة دستور أثينا الذي ترجمه طه حسين بعنوان (نظام الأثينيين).

٦- الكتب الفنية:

كتاب الخطابة في ثلاثة مقالات؛ وكتاب الشعر – وهو غير كامل.

٧- الكتب المنحولة:

وهي الكتب التي أثبت النقد التاريخي عدم صحة نسبتها لأرسطو وأنها تعد منحولة لعدة أسباب منها: أن بعضها يتضمن آراء تتعارض مع الموقف الأساسي لأرسطو.

(أ) من هذه الكتب المنحولة "كتاب المسائل" وهو في ست وثلاثين مقالة ويتضمن موضوعات شتى غير مرتبط بعضها بالبعض الآخر: مثل الطب، والمناظر "علم الضوء"، والموسيقى، والطبيعة، وأعضاء الحس والروائح، والهواء، وماء البحر والمياه الساخنة، والعواطف والحب. ويشير مؤلف هذا الكتاب إلى أرخيلاوس وأنباذوقليس وأفلاطون والفيثاغوريين وسقراط:

(ب) كتاب السماء والعالم، وفيه آراء رواقية.

(جـ) كتاب فيضان النيل.

(د) كتاب اللاهوت المعروف باسم (أثولوجيا أرسططاليس) أو كتاب الربوبية وهو مقتطفات من تاسوعات "أفلوطين" مضافا إليها بعض التعليقات لراهب سرياني من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

(هـ) كتاب التفاحة وهو كتاب يصور "أرسططاليس" على صورة سقراط وهو يحمل تفاحة في يده ويناقش الناس في الطرقات.

(و) كتاب الإيضاح في الخير المحض أو كتاب العلل كما كان يسمى في القرون الوسطى[1].

---

[1] فيما يختص بالكتب الأخيرة المنحولة راجع "كتاب أصول الفلسفة الاشراقية" للمؤلف ص ٨١.

وقد تناول القدماء كتب أرسطو بالدراسة والشرح والتعليق، وظلت تتداولها أيدى الفلاسفة والمثقفين والمتعلمين إلى أن أغلقت مدارس الفلسفة فى أثينا على عهد الإمبراطور "جوستنيان" عام ٥٢٩ ميلادية لأنه رأى أن وجود مدارس الفلسفة الوثنية يتعارض مع الدين الجديد، وكان جوستنيان قد اعتنق المسيحية وبدأ فى اضطهاد المذاهب الوثنية بعد عهد طويل من اضطهاد المسيحية فى ظل حكم أباطرة الرومان، فانتقل الفلاسفة إلى شمال فارس حيث استمرت الحركة الفلسفة فى رعاية "كسرى" ملك الفرس وبتشجيع منه، فنقلت كتب أرسطو إلى السريانية ثم تولى السوريان بعد ذلك نقلها إلى العربية على عهد العباسيين، ولو أنه يقال إن حركة الترجمة فى شمال فارس كانت من اليونانية إلى الفارسية، وأن بعض كتب أرسطو وخصوصا المنطقية منها، قد نقلت من الفارسية إلى العربية كما يقول المستشرق "بول كراوس"[1] وقد قامت فيما بعد حركة للترجمة من العربية إلى اللاتينية فى بلاد الأندلس وفى بلاد غربى أوروبا، وكانت هذه الحركة على درجة كبيرة من الاتساع والنشاط بحيث أنه نشأت مدرسة كاملة للترجمة فى مدينة طليطلة وتقاطر عليها الفلاسفة والعلماء من كافة أنحاء أوروبا الغربية لكى ينقلوا كتب أرسطو وغيرها إلى اللاتينية. ولكن الفلاسفة المسحيين نشطوا بعد هذا وعملوا على إحياء التراث الأرسطى بالرجوع إلى المصادر اليونانية الأصيلة، فقامت حركة ترجمة كتب أرسطو من اليونانية حسب طلب القديس "توما الأكوينى". ثم ما لبثت هذه الكتب أن ترجمت إلى اللغات الحديثة منذ عهد ليس ببعيد. بل لقد توفر على دراسة النصوص اليونانية الأرسطية بطريقة نقدية – طائفة من علماء فقه اللغة المعاصرين وصفوة من المتضلعين فى دراسات الفلسفة اليونانية. وكذلك نشط فريق من المستشرقين ولفيف من الباحثين العرب إلى تحقيق الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو على ضوء النصوص اليونانية التى اكتملت دراستها، مستهدفين بذلك التعرف على مدى فهم العرب لأرسطو، ومدى صحة ترجماتهم لكتبه.

---

[1] راجع كتاب "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" وهو مجموعة مقالات لبعض المستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوى، ومن بينها مقالة (من الإسكندرية إلى بغداد لما كس مايرهوف) وفيها استعراض لحركة نقل التراث اليونان إلى المسلمين. وكذلك مقالة بول كراوس عن ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى الفارسية على يد ابن المقفع.

الفصل الثالث
أصول المشكلة الفلسفية عند ارسطو

لكى نعرف كيف أقام أرسطو منهجه الفلسفى، يجب أن نستعرض أولا خطوط الأزمة التى انتهى إليها الفكر اليونانى بعد النقد الهادم الذى وجهه السفسطائيون إلى العلم والمعرفة، فجعلوا من المستحيل إقامة أى نوع من العلم أو الدراسة بل حتى إمكان التفاهم بين الأفراد فى شئون الحياة العامة.

إننا نعرف أن الطبيعيين قبل سقراط اتجهوا إلى الواقع المحسوس وردوا الأشياء فى مجملها إلى أصولها البسيطة أى إلى العناصر الأولية الأربعة أو إلى الأصول المتشابهة أو إلى غيرها، أى إلى أصول مادية ملموسة على وجه العموم. وجاء الإيليون فيما بعد وأثاروا الشك فى المعرفة الحسية متأثرين فى ذلك بالسفسطائيين وهرقليطس، فدللوا على أن المحسوس إنما يتضمن فى ذاته الوجود واللاوجود، فالشيء الواحد مثلا يتضمن صفات متضادة، كالحار والبارد، والأبيض والأسود، وأنت لا تستطيع أن تعبر النهر الواحد مرتين حسب رأى هرقليطس.

وقد أدى هذا النقد الموجه إلى المعرفة الحسية إلى القول بأنه حتى ولو كان المحسوس يشتمل على الحقيقة، إلا حواسنا تعجز عن الوصول إلى هذه الحقيقة، فهى مركبة بطريقة لا تستطيع حواسنا معها أن تنفذ إلى جوهر المحسوس فنكتفى بما يظهر لها منه. ثم جاء ديمقريطس بعد ذلك وذهب إلى أن صفات الشيء إن هى إلا أمور اتفاقية يصطلح عليها الأفراد، أى أنها لا تمثل حقائق الأشياء فى ذاتها.

أما "زينون" فقد هدم فكرة الامتداد، ذلك الامتداد الذى يحمل سائر صفات المحسوس. ولم يلبث السفسطائيون أن تسلموا هذه الصفات السلبية التى تكلم عنها معاصروهم من الإيليين "أى تلك الصفات التى تسجل عجز الحواس عن الإحاطة بالحقائق" وقرروا كما قلنا نسبية المعرفة وامتناع العلم.

وإذن فقد انتهى المطاف بالفكر اليونانى إلى أزمة فكرية خطيرة سيكون على سقراط أن يحاول الخروج منها. وقد صاحب هذا التيار الهام تيار آخر بناء؛ ذلك أنه

في الوقت الذى كان يشكك فيه السفسطائيون فى العلم والمعرفة ظهرت فى الأفق بواكير حركة هندسية تهدف إلى إقامة علم الهندسة على أسس وطيدة، ذلك أن الهندسة وهى تقوم على التجريد قد أعطت نموذجا للتفكير غير المتناقض فدفعت بمفكر مثل سقراط فى القرن الخامس ق. م إلى أن يتمثل بها، فيرفض نهائيا وجهة نظر السفسطائيين والطبيعيين على السواء ويبحث عن موضوعات للمعرفة فى غير الشيء المحسوس. وقد كان سقراط فى حقيقة أمره ميالا بطبعه إلى الأمور الأخلاقية ولذلك فقد ابتعد عن الموضوعات التى كان يتناولها الفلاسفة الطبيعيون ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مناقشاته كانت تدور حول مسائل أخلاقية مثل: العدالة، والتقوى والشجاعة، والعفة، والفضيلة. وهذه أمور معنوية تختلف عن الأمور الطبيعية فى أن كلا منها لا يقبل القسمة إلى أجزاء متشابهة تكون كالفروع بالنسبة لها، بينما المحسوس ينقسم إلى أجزاء متراصة فى المكان، ولا يمكن أن نقسم أى نوع من الفضيلة إلى أمثال هذه الأجزاء "إذ الفضيلة موقف أو استعداد دائم للنفس للعمل أو الوصول بالنفس إلى درجة الكمال".

ومن ناحية أخرى نجد أن الموضوعات التى تدور حولها أبحاث سقراط إنما هى موضوعات كلية، وذلك لأن الفضيلة عند شخص ما تنطبق على مفهومها عند أى شخص أو أشخاص آخرين، وهذا هو الذى يسبغ عليها الطابع الكلى، ولذلك أمكن وجود أساس للتفاهم بين الأفراد، وأمكن قيام العلم بعد أن استحال ذلك حسب وجهة النظر السفسطائية. والأمر الثانى هو أنه إذا حلل أى فرد المعانى الأخلاقية التى يجدها فى نفسه، فسيقع فيها على عناصر مشتركة "فالفضيلة مثلا عنصر مشترك بين الشجاعة والعفة"، "والشجاعة عنصر مشترك بين الشجاعة البدنية والشجاعة الفكرية".

وأخيرا فإن من طبيعة الأمور الأخلاقية أنها تكون متداخلة فيما بينها فالكل فيها يشير إلى الأجزاء، والأجزاء يشير كل منها إلى الكل، وبمعنى آخر فإن الكل الأخلاقى ليس كلا مجموعيا تتراص أجزاؤه بل هو كل متداخل مندمج. وعلى أساس هذا التصور الجديد للأمور الأخلاقية وضع سقراط منهجه، فهو يستخلص الفضيلة أو الرذيلة من سلوك الأفراد أو مما لدى الأفراد عنها من أفكار ومعرفة، ثم أنه ينتقل

من فضيلة خاصة "كالشجاعة البدنية والفكرية" إلى ما هو أعم منها وأشمل "كالشجاعة نفسها" أى أن سقراط كان ينتقل في أبحاثه من التصور الجزئي إلى التصور الكلى، أو أنه كان يستدل على الجزئي بالكلى. ونلاحظ أن أى فلسفة تقوم على التصور تتبع نفس المنهج الذى اتبعه سقراط مفترضة أن سائر الموضوعات ذات طبيعة روحية كلية مثل موضوعات الأخلاق، وذلك ما حققه أفلاطون إذ أنه نقل الكلى الأخلاقى عند سقراط وجعله أساسا لفلسفته المثالية، مما أثار كثيرا من الصعوبات التى سيرد أرسطو عليها بالتفصيل في ثنايا مذهبه.

وإذا كانت الفلسفة التصورية تقوم على الربط بين سلسلة من تصورات العقل لا تخرج عنها إلى الواقع الملموس . فلنا أن نتساءل إذن: أين الوجود الحقيقى، أو أكبر قسط من الحقيقة؟ أيوجد في التصور المفرد؟ أم أنه يتمثل في مجموعة من التصورات؟ أو بمعنى آخر هل نجد هذه الحقيقة في الكلى الأكثر عموما أم نجدها في الجزئى الأقرب إلى المحسوس؟

هذه هى أهم مشكلة تعترض الفلسفة التصورية. والواقع أن هذه الفلسفة تقرر بصراحة أن الكلى هو الحقيقة الكاملة كما يقول أفلاطون تماما، إذ أنه حينما يذكر أن الواحد والوجود هما أسمى الحقائق، فإنه يعتبرهما جنسين وليسا مفردين، أى أنه لا ينظر إلى الواحد أو إلى الوجود باعتبار كل منهما مفردا جزئيا: فنتناول شخصا واحدا ووجودا مشخصا جزئيا بعينه، بل هو يعتبر الواحد وكذلك الوجود على أن لهما طبيعة كلية، أى كجنس ينطوى تحته أفراد كثيرون. وإذا حللنا هذا الجنس أو هذا الكلى فإننا نجده يتضمن صفة البساطة، وإننا لنجد من ناحية أخرى أن الطبيعيين المعارضين لوجهة النظر التصورية الأفلاطونية قد اتجهوا هم أيضا إلى البسيط بعد تحليلهم للمركب، ومن ثم نجد أن الاتجاه الفكرى واحد عند المدرستين وذلك في اتجاههما إلى "البسيط" على الرغم من الاختلاف الواضح بين الموقفين، إذ أن أحدهما يعتبر الواحد والوجود كليين والآخر يعتبرهما جزئيين.

وعلى العموم فإن أفلاطون والتصوريين يقيمون معرفتهم على إرجاع الجزئى إلى الكلى والاستناد إلى الكلى – أى إلى المثال عند أفلاطون على أنه الحقيقة الكبرى. ولكن أفلاطون وأتباعه أحسوا بالصعوبات التى تواجه المذهب، وقد اتضح لهم أنه

من الضرورى أولا وقبل الصعود إلى المثل أن نوضح فى دقة كيف يرتبط الجزئى بالكلى أى المحسوس بالمثال، أو معنى آخر: كيف يمكن إيجاد الصلة بين البسيط والمركب؟ هذه الأزمة التى عناها الفكر الأفلاطونى تشخصها لنا حركة "الجدل النازل" وكذلك محاولات أفلاطون فى فلسفته الشفوية، أى فى موقفه الرياضى الأخير - وهو بصدد حل صعوبات "المشاركة" - حيث نجده يقيم نوعا من الربط الميتافيزيقى بين المثال وأفراده عن طريق التدرج فى التجريد.

هذا هو مجمل الموقف التصورى الذى انتهى إليه أرسطو بعد أن عاصر فكر أفلاطون وتلقى تعاليمه. فكيف إذن عالج المعلم الأول هذا الموقف؟ وما هو موقفه الخاص الذى انتهى إليه بصدد هذه المشكلات؟ إن أرسطو يعترف صراحة وفى مواقف شتى كثيرة أنه أفلاطونى ويقول فى نص هام فى كتاب - الميتافيزيقا:- "نحن الأفلاطونيين" وذلك على الرغم من أنه قد انتقد نظرية أفلاطون فى المثل انتقادا شديدا وجعل الموجود الجزئى المحسوس "الجوهر الحقيقى" وكان أفلاطون كما رأينا قد جعل المثال "الجوهر الأول" بينما المثل عند أرسطو جواهر بالمعنى الثانى، أى أنها مجرد تصورات كلية لا وجود لها فى الأعيان بل فى الأذهان. على أننا نلاحظ أن هناك شيئا من الصواب فى اعتراف أرسطو بأفلاطونيته. وذلك لأنه يتخذ نفس موقف أفلاطون من حيث فكرته عن موضوع العلم ومن حيث المنهج.. وذلك أن موضوع العلم عند أرسطو هو العنصر الصورى فى الأشياء مأخوذا فى طابعه الكلى بحيث ينطبق على أفراد كثيرين، ومن حيث المنهج نجد أن أرسطو يتفق مع أفلاطون، وذلك لاتجاه كل منهما إلى تعريف التصورات وتحديدها وربطها، وكذلك فإن البرهان عند أرسطو يقوم على التصور، وكما كان سقراط يبحث الماهية فكذلك فعل أرسطو، فهما - أى "التصور" و"الماهية" - أساسان أوليان فى الأقيسة البرهانية. ولكن على الرغم من اتفاق الفيلسوفين الكبيرين من حيث المنهج، إلا أن أرسطو قد احتفظ باتجاهه إلى الواقع، ذلك الاتجاه الذى اختطه من قبل الطبيعيون الأوائل. وفى هذه النقطة بالذات - أى، من حيث الاتجاه إلى الواقع الملموس - نلمس تعارضا أساسيا بين الموقف الأفلاطونى المثالى، وبين الموقف الواقعى الأرسطى، فما الفرق إذن بين المثالية والواقعية، وبصفة خاصة كيف نفسر الواقعة عند أرسطو؟

سيتناول أرسطو اتجاهه الواقعي بالتفسير في كتاب الطبيعة، وهو يتفق مع قدماء الطبيعيين في قولهم: إن الجزئي أو المفرد هو الموجود الحق، بينما يرى أفلاطون أن المثال الكلي هو الأحق بالوجود، وكلما كان الوجود أقرب إلى الجزئية والتشخص، وكلما ازداد اقترابه من الواقع والوجود الحق، فالمركب من أجزاء أقرب إلى الواقع من الكلي، والجزئي المفرد أقرب إلى الواقع من المركب من أجزاء. وهكذا فإن علامة الواقعية عند أرسطو هي الاقتراب عن كثب من الجزئي، وأرسطو لا يسلم بأن الكليات التي يقوم عليها البرهان أجناس عليا لها مطلق العموم، بل هي أجناس مركبة يمكن أن تنحل إلى ما هو أبسط منها، وكذلك فإن أرسطو أشاد بالتجربة سواء كانت في العلم أو في المعرفة على وجه العموم، وقد أقام المعرفة على الإحساس وكان من أقوى المدافعين عن العلم التجريبي عند القدماء.. نخلص من هذا إلى أننا نجد أنفسنا أمام اتجاهين متعارضين في الفكر الأرسطي وهما:

١- اتجاه صوري انحدر إليه من سقراط وأفلاطون.

٢- اتجاه آخر واقعي يشيد بالتجربة الحسية، وقد انحدر إليه من الطبيعيين.

فهل نجح أرسطو في التوفيق بين هذين الاتجاهين بحيث يمكن أن نسمي فلسفته "بالوجودية المعتدلة"؟ هذا هو جوهر المشكلة الأرسطية!!

تقسيم الفلسفة عند أرسطو

إن أول ما نلاحظه بصدد تقسيم أرسطو للفلسفة أنــه علـى الرغـم مـن تـأثره بأفلاطون إلا أنه لم يتبع المنهج الأفلاطوني في كتبه، وذلك لأنه كان على شعور تـام بالنظام العام لمذهبه حينما قام بوضع كتبه، لهذا فقد صدرت مؤلفاته كلها عن اتجـاه منهجي عميق، وقد حاول أرسطو أن يبوب إنتاجه وأن يقسم الفلسـفة وموضوعاتـها إلى أقسام وفروع. فهو في موضع واحد من كتاب الجدل[1] يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى مشاكل أخلاقية وطبيعية منطقية، ويلاحظ أن هذا التقسـيم لم يـرد فـي أي نـص آخـر لأرسطو، وقد تعارف شراح أرسـطو مثـل الإسـكندر الافروديسي وأمونيـوس وسمبلكيوس وفيليبون– تعارف هؤلاء الشراح على تقسيم الفلسفة إلى قسمين:

١– علم نظرى   ٢– وعلم عملى

فالعلم النظرى هو الذى يهدف إلى غاية هى الحقيقة، أو هو مـا تطلـب فيـه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أى منفعة عملية. أما العلم العملى فـهو الـذى يستهدف أصلا المنفعة العملية[2]. وإذا كان الشراح قد تعارفوا على تقسيم الفلسـفة عنـد أرسـطو إلى قسمين، وإنه هو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم[3]. وهى: –

١– العلوم النظرية   ٢– العلوم العملية

٣–العلوم الشعرية .

وموضوع العلوم النظرية مجرد المعرفة وطلب الحقيقـة لذاتـها، وأمـا العلـوم العملية فغايتها المنفعة وتبقى العلوم الشعرية وموضوعـها عنـد أرسـطو الإنتـاج الفنى

---

(1) Of Propostions and probleme there are – to Comprehend the matter in outline – three divisons. For Some are ethical propostition, some are on natural Philosophy, While some are logical"

كتاب الجدل – الكتاب الأول (فصل ١٤ف ١٠٥ب).

(2) كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس "ف١٠٩٥ أ". فى هذه الفقرة يعرض أرسطو للتفرقة بين المعرفة لذاتها والمعرفة الموجهة للعمل.

(3) كتاب الجدل – الكتاب الثالث – الفصل الثالث ف١٤٥ أ – الكتاب الثامن – الفصل الأول ف ١٥٧أ، وأيضا كتاب الأخلاق النيقوماخية – الكتاب الثالث، الفصل الثانى ف ١١٣٩أ – كتاب الميتافيزيقا – الكتاب الأول – الفصل السابع.

وخصائصه. أما العلوم النظرية فتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام رئيسية وهي: العلم الرياضي والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، وتبحث هذه العلوم في الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعي، ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضي وأخيرا من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادى أو رياضى، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة. ويطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة اسم "الفلسفة الأولى" وعلى العلم الطبيعي" الفلسفة الثانية"، وهو لا ينظر إلى الرياضيات كما كان الأفلاطونيون ينظرون إليها ويقدسونها ويرفضون التحاق أى فرد بالأكاديمية إذا لم يكن رياضيا. ولهذا نرى أرسطو على عكس أفلاطون يعارض بشدة امتداد الرياضة إلى ما بعد الطبيعة كما فعل الفيثاغوريون والطبيعيون المتأخرون: ويرى أن الرياضة تقوم على تجريد الموضوع الطبيعي من خصائصه المحسوسة، ولا تقوم مطلقا على ماهيات مفارقة كتلك المثل التى أشار إليها أفلاطون والتى جعل منها "أعدادا مثالية"[1]

وتقسم العلوم العملية إلى:

الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، ولم يدخل أرسطو المنطق فى تصنيفه للعلوم النظرية لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود، إذ هو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التى هى الموجودات، ولو أن كثيرا من المفكرين خلطوا بين المنطق والوجود فيما بعد، واعتبروا المقولات المنطقية مقولات وجودية أو أنها أساس التجربة الوجودية: وأكبر مثل على خلط المنطق بالوجود هو ما نجده فى الجدل عند أفلاطون وعند هيجل أما عند أرسطو فالمنطق مقدمة لا بد منها لدراسة الموضوعات أى الموجودات الطبيعية، ولذلك يسماه القدماء آلة العلم "أورجانون" واحتفظ على هذا الوضع بطابعه الصورى الذى عرف به منذ القدم.

---

(1) راجع تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول، المثل الرياضية عند أفلاطون، ص٢٠٣ – ٢٠٥.

الفصل الرابع
مشكلة المنطق الأرسطى

١ – مقدمة

يتبين لنا إذن من دراستنا لتقسيم الفلسفة عند أرسطو أن المنطق لا يعد قسما منها، وأنه آلة للعلم وأداة البحث فى شتى ميادين المعرفة، فهو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن الفكر نفسه، وقد أطلق أرسطو على أبحاثه المنطقية اسم "التحليليات" أى مقدمة فن البحث أو بمعنى آخر منهج البحث العلمى. أما كلمة "لوجيقا" فقد كانت تطلق على فن الجدل فى عصر شيشرون إلى أن استعملها الاسكندر شارح أرسطو للدلالة على "منطق المعلم الأول" الصورى الذى يبحث فى قواعد الاستدلال من الناحية الصورية البحتة فحسب.

وقد تناقل المؤرخون والمناطقة فيما بعد تلك الدعوى المريضة التى يكاد القدماء والمحدثون يؤمنون بها فى ثقة وحماس بالغ وهى أن أرسطو قد وضع المنطق الصورى بأكمله. ولكننا سنحاول فى بحثنا هذا أن نوضح – بقدر ما تسمح به هذه الدراسة – كيف أن المنطق مثله سائر مشكلات الفلسفة القديمة، لم يولد مكتملا ناضجا دفعة واحدة على يد أرسطو بل لقد خضع لعامل التطور الفكرى والحضارى. فإذا أردنا أن نؤرخ الجذور العميقة للمنطق الأرسطى يتعين علينا أن نبحث عنها أولا فى الثورة السفسطائية العنيفة التى ألمت بالفكر اليونانى – كما أشرنا – وكيف أنها دفعت "بالإنسان" خالق الحضارات وواضع المذاهب الفلسفية الأولى، دفعت به إلى أن يتحسس كيانه فى مواجهة الموضوعات الخارجية، وأن يحدد مركزه منها، وأن يستعرض قواه الإداركية فيمتحن قدرتها ويلمس قصورها، ثم علينا أن نتابع سقراط بعد ذلك فى جولاته الجدلية التى أعاد عن طريقها تشييد صرح العلم، وتحديده للتصورات ووضعه للتعريف، وأخيرا نرى كيف انتهى المطاف بالجدل ليصبح علما عند أفلاطون يستخدم فيه فن القسمة الثنائية، وإذا كان أفلاطون قد وضع الكلى فى مرتبة أسمى من مرتبة الجوئى المحسوس، وأرجع الجزئيات إلى الكليات فإننا،

سنجد عند أرسطو عكس هذا الاتجاه، إذ هو يبدأ من الجزئي الملاحظ في التجربة الحسية ليصعد منه إلى الكلي أي أننا سنصل بالتدريج، ومن خلال معرفتنا بالواقع المحسوس إلى ما يستند إليه من مبادئ معقولة، ومن هذا سيتضح لنا أن نظرية أرسطو في الاستدلال سوف لا تتضمن الإشارة إلى منطق القياس فحسب بل أيضا ستفسح المجال لمنطق الاستقراء ولو أن أرسطو يوجه أكبر قسط من عنايته إلى المنطق القياسي الصوري.

٢- موضوع المنطق:

فما هو ميدان دراسة المنطق الصوري؟ وكيف يعرفه المناطقة؟

إنه العلم الذي يبحث في شروط صحة الفكر، ويعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. وذلك بتمييزه بين الصواب والخطأ من أفعال العقل التي هي التصور والحكم والاستدلال. ويفرد أرسطو في كتبه المنطقية مبحثا خاصا لكل قسم من هذه الأقسام مستعرضا آراءه بطريقة منهجية تعليمية حول الألفاظ والقضايا، والأحكام، والاستدلال من حيث صورته ومادته سواء كان برهانيا أو جدليا أو سوفسطائيا.

والكتاب الأول وهو "المقولات"[1]: يشتمل على نظرية في الألفاظ وهو في مقال واحد.

والثاني كتاب "العبارة": وهو في مقال واحد ويبحث في القضايا. وقد شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو.

وأما الكتاب الثالث فهو" التحليلات الأولى: ويبحث في القياس بصفة عامة وهو في مقالتين.

والرابع كتاب "التحليلات الثانية": وهو يبحث في نظرية البرهان أي في القياس المشتمل على مقدمات كلية ضرورية، وهو في مقالتين.

---

(1) مجموعة كتب أرسطو المنطقية

Vide; Aristle's logical treatises in The 'Basic Works of Aristole, Edited by Richard MCKEON. New York 1941: Categories – On Interpretation – Prior Analytics – Posterior Analytics. Topics – On Sophistical Refutations.

والخامس "في الجدل": وهو يبحث في الاستدلالات الجدلية الاحتمالية، المشتملة على مقدمات ظنية شائعة.

والسادس كتاب "الأغاليط": وهو يبحث في الاستدلال السفسطائي المؤلف من مقدمات كاذبة تتضمن النتيجة ظاهريا.

المقولات العبارة:

يشتمل" كتاب المقولات" على مقالة واحدة مقسمة إلى خمسة عشر فصلا، ويظهر أن أرسطو قد أتم تحريره قبل أن يصل إلى اكتشاف القياس[1]، فقد فكر طويلا في كيفية تركيب الاستدلالات الصحيحة واستعرض القواعد الصورية لتأليفها وذلك من خلال المناقشات المستفيضة التي كانت الأكاديمية مسرحا لها، وكان أرسطو نفسه يشارك فيها وقد رأينا أثناء دراستنا لمحاورتي "السفسطائي" و"بارمنيدس" كيف نشأ التخطيط الأولي للمنطق خلال المطارحات الجدلية التي تتضمنها هاتان المحاورتان، فقد صادفتنا فكرة " القسمة الثنائية" وتصنيف الألفاظ، وترتيب الأجناس العليا وتحديد علاقة المحمول بالموضوع.

وفي هذا الجو الجدلي الذي عاصر الفكر الأفلاطوني بدأت ترتسم الصور الأولية للمنطق الأرسطي، ولو أن الجدل الذي جعله أفلاطون أساسا جوهريا للفلسفة، كان يستهدف في الغالب إفحام الخصوم عن طريق إيقاعهم في التناقض ولكنه مع هذا كان يعتبر عند أفلاطون الأسلوب الوحيد للكشف عن الحقائق العليا وهي المثل.

ولكن أرسطو لم يقبل هذا الاتجاه الأفلاطوني الجدلي، ورأى أنه لا يرقى بهذه الصورة إلى مرتبة اليقين، ذلك لأن المثل في نظره ليست سوى معان ذهنية، وأيضا لأن فن المناقشة يستعرض آراء الأشخاص عن الأشياء ولا يتعرض للأشياء نفسها، وأنه يقوم على التلاعب بالألفاظ باستعمال المترادفات[2] وألفاظ الجناس[3]، ولهذا فقد بدأ حركته لإصلاح الطريقة الجدلية بتحليله للعناصر ولهذا فقد بدأ

---

(1) Syllogism.

(2) Synonyms.

(3) Homonymes.

حركته لإصلاح الطريقة الجدلية بتحليله للعناصر الأولية للكلام، فرأى أن الألفاظ والتصورات هي مادته الأولية، ولهذا فقد بذل أرسطو مجهودا كبيرا في إحصاء الألفاظ المستخدمة في المناقشة وتحديد معانيها، ويبدو هذا العمل واضحا في كتاب المقولات وفي مقالة الدال من كتاب الميتافيزيقا. وتذكرنا هذه المحاولة الأرسطية بالمجهود البناء الذى بذله سقراط في هذا الميدان في مواجهة السفسطائيين.

ويشير كتاب المقولات[1] إلى أن المقولة معنى كلي يمكن أن يكون محمولا في قضية، فالمقولات – على هذا النحو – محمولات وعددها عشرة هي: – "الجوهر" كرجل أو كفرس، و"الكمية" مثل كيلة أو قدح، و"الكيفية" مثل "أبيض" و"الإضافة" مثل الضعف والنصف و "المكان" مثل في "السوق" أو "في اللوقيوم" و"الزمان" مثل "أمس"، "العام الماضي" و "الوضع" مثل "جالس" أو قاعد و "الفعل" مثل "ضارب" و"الانفعال" مثل مضروب.

والجوهر نوعان: نوع أول ونوع ثان، أما النوع الأول عند أرسطو فهو الجوهر المحسوس الواقعي، أما أفلاطون فقد رأى أن الجوهر يجب أن يكون كليا أى مثالا مجردا غير متشخص في الأعيان، وهذا النوع الأخير من الجوهر يجعله أرسطو جوهرا ثانيا. والجوهر بالمعنى الأول لا يضاف إلى أى محمول إذ هو موضوع دائما، بينما الجوهر بالمعنى الثاني يكون دائما محمولا.

والقضية كما نعرف تتألف من موضوع ومحمول، وقد توصل أرسطو من دراساته للمسائل الجدلية إلى الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع والتي تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما، أى مقولة من المقولات المذكورة على موضوع معين كما سبق أن ذكرنا. فالواقع أنه بصدد كل مشكلة جدلية نجد أنها تثير تساؤلا عما إذا كان المحمول فيها يرتبط بالموضوع المعين أم لا، وليس هذا تحليلا لغويا. وقد كان نشاط السفسطائين – وهم المعارضون للمنطق أى اللامنطقيون – موجها إلى محاولة عدم المعرفة وذلك باعتراضهم على إمكان نسبة المحمول إلى

---

(1) كتاب المقولات – ف٤ – ١ص٠– س٢٥.

Expressious which are in no way Composite signify substance, quantity, qulity, relation, place time, position, state, action, or offection.

الموضوع، وإذن فالمطالب الجدلية هي التي دفعت بأرسطو إلى أن يضع نظريته المعروفة في القضية. وقد تابع أرسطو بحثه في تركيب القضايا فأصبح لدينا أربعة أنواع منها، وهي: الكلية الموجبة والكلية السالبة ثم الجزئية الموجبة والجزئية السالبة.

وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يكفي أن نعرف أن المحمول هو واحد من المقولات العشر، بل يجب أن نحيط علما بجنس المحمول، فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاص من خصائصه؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع بالضرورة أو بالعرض؟. وهذه المناقشات أدت بالضرورة إلى التمييز بين خمس أنواع من المحمولات هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض[1] وترجع الثلاث الأولى منها، وهي الجنس والنوع والفصل إلى ممارسة فن القسمة الثنائية عند أفلاطون. فقد كانت الغاية من القسمة عند أفلاطون تعيين ماهية الموضوع وذلك بتحديد الطبقة العليا التي يكون الموضوع أحد أفرادها مثل حيوان بالنسبة للإنسان، ثم تقسيم هذه الطبقة إلى عدة أقسام مثل ناطق بالنسبة لغير الناطق، وهذه الطبقة العليا أي (حيوان) هي جنس عند أرسطو. وأما الذي يسمح بالتمييز في هذه الطبقة بين أقسام مختلفة فهو "الفصل"، وتكون الفصول على هذا النحو فروعا للجنس، وإضافة الفصل إلى الجنس ينتج عنها "النوع" والجنس جزء من "الماهية" وكذلك الفصل واجتماعهما معا يشير إلى الماهية تلك التي تكون في صيغة "التعريف". أما الخاصة والعرض فهما من الصفات التي تحمل على الشيء ولا تعتبر من مكونات ماهيته، ولكن الخاصة تتعلق بالضرورة بماهية الموضوع، كما هو الحال بالنسبة لتساوي زاويتي مثلث متساوي الساقين، بينما نجد أن العرض يمكن ألا يتعلق بالموضوع مثل قولنا: إن الإنسان مصري أو صيني أو هندي الخ.. فالمحمول (مصري أو صيني أو هندي) يعتبر عرضا لا يدخل في ماهية الإنسان ولا يتعلق بها. وسيتعرض أرسطو في كتاب (الجدل) لشكلة أنواع المحمولات هذه، وسيبين لنا كيف يندرج محمول معين تحت

---

(1) الجنس genus – النوع Species – الفصل differentinc – الخاصة Property - العرض accident

واحد من هذه المحمولات الخمس والتى كان فورفوريوس أول من اسماها "بالكليات الخمس" فيما بعد.

وقد درج الإسلاميون، والمدرسيون في القرون الوسطى على إطلاق هذه التسمية على محمولات أرسطو فنجدها عند الساوى، وكذلك عند ابن سينا التى يسميها بالألفاظ المفردة، وعند الغزالى ويسميها بالخمس المفردة. أما إخوان الصفا فقد جعلوها ستة، وقدموا الشخص على الجنس والنوع، فمنها ثلاث ذاتية هي: الجنس والنوع والفصل، واتفق المناطقة الإسلاميون[1] على وجه العموم على أن هذه الكليات، منها ثلاث ذاتية وهي: الجنس والنوع والفصل، واثنان عرضيان هما: العرض العام والخاصة، وكذلك قسموا الفصل إلى فصل قريب أى نوعي وفصل بعيد؛ والمعروف أن أرسطو لم يدرج (النوع) ضمن هذه الكليات وكان يعبر عن النوع بالتعريف بالحد. ولكن حينما وضع فورفوريوس التقسيم الخماسى للكليات استبدل التعريف بالنوع واعتبر الكليات ألفاظا لا صفات؛ وتوضح لنا شجرة فورفوريوس الحملية [2] التى لخص فيها العلاقات بين الأنواع والأجناس فى تقسيم ثنائى؛ كيف أن هذا التقسيم متأثر بنظرية أفلاطون في القسمة الثنائية. وقد أشرنا إلى أن أفلاطون قد تكلم فى محاورة السفسطائى عن الأجناس العليا للوجد فأشار إلى خمس منها وهى: الوجود والذاتية والتغاير والحركة والسكون وقد استعاض عنها فى محاورة فيليبوس بفكرة (الخليط)[3] المكون من المحدود واللامحدود وفى أى من المحاورتين نجد أن أفلاطون يشير إلى جنس أول أعلى تتفرع عليه أنواع عن طريق التقسيم الثنائى، وهذه الأنواع هى التى ينتج عنها - بالقسمة أيضا - كثرة الموجودات.

---

(١) راجع كتاب "المنطق الصورى" د. على سامى النشار. الإسكندرية سنة ١٩٦٣ ص ١٨٢.

(٢) راجع (ايساغوجى) لفورفوريوس - نقل أبى عثمان الدمشقى - نشر وتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى القاهرة ١٩٥٢ - ص٦٨ وما بعدها - وكذلك راجع تعليقات الحسن بن سوار فى آخر النص.

(٣) فيما يختص بمشكلة "الخليط" فى محاورة فيليبوس، راجع البحث القيم الذى أصدرته دار النشر للجامعات بفرنسا بعنوان:

L'Être et la Composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon, par N. Boussoulas.

٤- التحليلات الأولى:[1]

اتضح لأرسطو خلال دراسته لمسائل الجدل أن الخطباء والمتحدثين والمعلمين إنما يستخدمون صورا قياسية تقوم على ربط المحمول بالموضوع أو الاستدلال على نتيجة ما من مقدمات موضوعية[2]

وكان على أرسطو أن يقوم بدراسة الصور القياسية التي من هذا النوع فخصص لها كتاب التحليلات الأولى الذى يتضمن ثلاثة أجزاء تبحث في بنية القياس وطريقة تألفيه ورد الاستدلالات الصحيحة إليه وكما أشرنا من قبل إلى استمرار التأثير الأفلاطونى فيما يختص بالمقولات أو بالمحمولات الخمس كذلك نشير هنا إلى أن القسمة الأفلاطونية أيضا هى التى أوحت إلى أرسطو بفكرة القياس؛ فالقسمة فى حقيقة أمرها أسلوب من أساليب القياس[3] إذ هى تربط المحمول مثل "فان" بالموضوع مثل "إنسان"، وهذا الموضوع جزء من جنس "الحيوان"، وهذا الجنس ينقسم إلى نوعين: فان وغير فان، وينطوى الإنسان تحت القسم الأول أى "الفانى" فيصبح لدينا إذن ثلاثة حدود منطقية متدرجة، هى: حيوان وفان وإنسان، ويفصل هذا التدرج المنطقي يجتمع حدان منها هما: حيوان وإنسان من طريق الحد الثالث وهو "فان" وتقوم علاقة بينهما فيصبح الحد الأخير وهو الأصغر داخلا أى مستغرقا فى الحد الأوسط كله أى في دائرة "الفانى" من الحيوان، وهذا الحد الأوسط متضمنا فى

---

(1) الواقع أن كتاب العبارة يرتبط بكتاب التحليلات الأولى من حيث أن العبارة أو القضية هى أساس صور الاستدلال المختلفة. ولكننا آثرنا أن نضم بحث العبارة إلى بحث المقولات لأن القضايا إنما تنشأ من الربط بين التصورات المختلفة وتحديد محمولها ونوعه بالنسبة لموضوعها إنما يرجع إلى المقولات وبحثها.

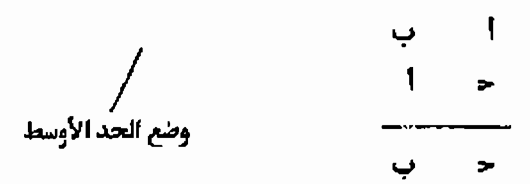
(2) يعرف أرسطو الاستدلال فى التحليلات الأولى -- المقالة الأولى – ص٢٤ بأنه القول الذى نستنبط به شيئا جديدا من فرض معين ونجد هذا الفرض فى المقدمات أى فى القضايا.

(3) ولو أن أرسطو حينما يقارن بين القياس والقسمة الأفلاطونية يقول: أن القسمة قياس ضعيف أو عاجز لأنه ليس فيها حد أوسط فهى تقول مثلا: الكائنات إما حية وإما غير حية، فلنضع الإنسان فى الحية..والحيوانات إما أرضية وإما مائية – فلنضع الإنسان فى الأرضية، وهكذا حتى نحصى جميع خصائص الإنسان،ولكن القسمة على هذا الوضع لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما تضعها وضعا، ففى القسمة ليس ثمة استدلال على أن المحمول يوافق للموضع بل القسمة مصادره على المطلوب الأول فى جميع مراحلها – راجع يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٦١.

الحد الأكبر كله[1] وتكون صورة هذا القياس أن كل أ هي ب وكل حـ هي أ ∴ حـ هي ب

وهذا هو الشكل الأول للقياس أى القياس الكامل الذى يستمد صورته من الترتيب المنطقى المتدرج الحدود الثلاثة (أ) و(ب) و(حـ).

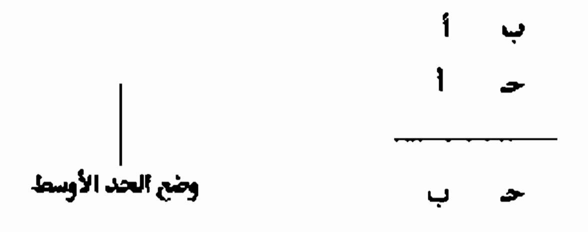
الشكل الأول:



فى هذا الشكل نجد الحد الأوسط موضوعا فى الكبرى محمولاً فى الصغرى.

ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن هذه الحدود المتدرجة الثلاث التى يتألف منها القياس الأرسطي، لا يتعين أن تكون مشتقة من ماهية موضوع النتيجة كما هو الحال فى القسمة الأفلاطونية، بل يمكن أن تكون هذه الحدود أعراضا للموضوع بحسب ما يتطلبه الاستدلال القياسى المعروض.

وينتج **الشكل الثانى** للقياس من وضع الحد الأوسط كمحمول فى الكبرى وفى الصغرى على السواء هكذا.



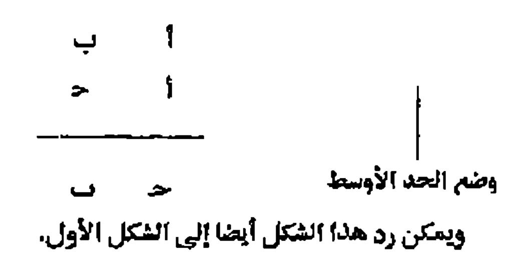
---

(1) Whenever three terms are so related one to anther that the last is contained in the middle as in a whole, and the middle is either contined in, or excluded from the first as in or from a whole, the extremes must be related by a perfect syllogism.

التحليلات الأولى - الكتاب الأول - الفصل الرابع ص ٢٥ ب، سطر ٣٢.

وللبرهنة على صحة هذا القياس نرده إلى قياس من الشكل الأول

أما فى **الشكل الثالث** فإننا نجد الحد الأوسط موضوعا فى المقدمتين:

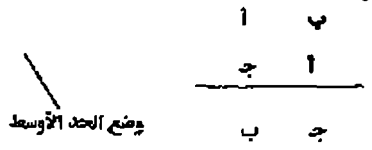


ويمكن رد هذا الشكل أيضا إلى الشكل الأول.

أما **الشكل الرابع**[1] المعروف فى كتب المنطق الصورى فليس من وضع أرسطو، وتنقسم الأشكال إلى ضروب، "والضرب" هو الهيئة القياسية للمقدمات من ناحية الكم والكيف، و ليست من وضع أرسطو. هذه هى إذن أشكال القياس الأرسطية المعروفة، وقد أشرنا إلى أن القياس مستمد فى أصله من القسمة الأفلاطونية، ولكننا نعرف أنه فى هذا النوع من القسمة مادام المحمول يعبر عن ماهية الموضوع فإن القضايا تكون دائما ضرورية، وإذا تمسكنا بهذه القاعدة فيما يختص بالقياس وجب أن نقول إن مقدماته لابد أن تكون دائما ضرورية، بينما من الممكن أن تكون حادثة ممكنة وليست ضرورية. ولا ينطبق افتراض ضرورية المقدمات الا على الشكل الأول التام، وما دامت الأشكال التالية ترد إلى الشكل الأول للبرهنة على صحتها فيبقى الشكل الأول هو الصورة القياسية الكاملة المستمدة من القسمة

---

(1) كان ثيوفرسطس أول من أشار إليه ثم وضعه جالينوس فى صورته المعروفة،وفيه يكون الحد الأوسط محمولا فى الكبرى وموضوعا فى الصغرى:



الثنائية، وقد سبق أن أشرنا إلى اعتراض أرسطو على القسمة الثنائية وكيف أنها قياس عاجز أو ضعيف، ووافقه على ذلك جمهرة المناطقة ومؤرخو المنطق. وهذا يعني في نظر هؤلاء أن القياس ابتكار أرسطي خالص. غير أنه على الرغم من هذا الاعتراض تبقى دعوى الاستمداد التاريخي قائمة وصحيحة، فإذا رجعنا إلى الجدل بصورته السابقة على أرسطو نجد أنه لا مناص من التسليم بأن القياس قد صدر عن الجدل ومشاكله، فالواقع أن نتائج الأقيسة هي المشاكل التي يراد حلها أثناء المناقشة، فهي كمطلوبات أو كمسائل – قبل أن تأخذ صورتها القياسية – تتطلب حلولا أو أجوبة. ولكي تحل مشكلة من هذه المشاكل التي يتعرض لها الجدليون نبحث عما إذا كان "المحمول" فيها يرتبط أولا يرتبط "بالموضوع" فنرتب قائمتين نحصى في إحداها جميع الموضوعات الممكنة بالنسبة للحد الأكبر (المقدمة الكبرى) ثم نحصى في القائمة الثانية جميع المحمولات الممكنة بالنسبة للحد الأصغر (المقدمة الصغرى) [1]

وبمراجعة القائمتين سنعثر بالضرورة على الحد الأوسط في الأجزاء المشتركة بين القائمتين وبهذا يتولد القياس ويتم وضعه في صورته الأرسطية. وقد أشار أرسطو[2] إلى الخطوات المذكورة بصدد كلامه عن التعريف، إلا أن هذه الخطوات المشار إليها هي بعينها الأسلوب الذى كان يتبعه الجدليون السابقون على أرسطو. ومهما يكن من أمر فإن الصورة القياسية كانت موجودة بالفعل قبل أرسطو لأنه لم يكن من الممكن أن تجرى مناقشات الجدليين دون استخدامها في أغلب مطارحاتها الجدلية؛ إلا أنه يرجع الفضل إلى أرسطو في الكشف عن الصيغة النهائية للقياس.

---

(1) مع ملاحظة ألا نصعد فيما يختص بالمحمولات التي تشير إلى الماهية إلى ما هو أبعد من الجنس القريب.

(2) To resume our account of the right method of investigation: we must start by observing a Set of similar – i. e. specifically identical individuals, and cosider what element they have in common. We must then apply the same process to another set of individuals which belong to one species and are generically but not specifically identical with the former set. When we have established what the common element is in all members of this second species and likewise in members of further species, we should again consider whether the results established possess any identity, and persevere until we reach a single formula, since this will be the defintion of the thing.

التحليلات الثانية. الكتاب – الفصل ١٢ فقرة ٩٧ب

على أن أهم مشكلة تواجهنا بصدد القياس هي قيمته كأداة للمعرفة. فهل القياس الأرسطى يؤدى إلى تقدم العلم، أم أنه صورة صالحة فقط لعرض ما سبق تحقيقه من تقدم في ميدان المعرفة؟

الواقع أن أرسطو لا يتهم إلا بالصحة الصورية للقياس بقطع النظر عن صحته المادية. ولهذا فلا يبرهن القياس على صحة المقدمات إذا لم تكن نتيجة لقياس آخر سابق، أو أن تكون هذه المقدمات نتيجة لاستقراء سابق[1]، غير أن أرسطو قد أشار فقط إلى الاستقراء التام بهذا الصدد، بيد أن استعماله غير منتج في ميادين الكشف العلمي في أغلب الحالات.

وقد تعرض المناطقة لقيمة القياس من الناحية العلمية فذهب البعض إلى أنه عقيم وغير منتج، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه مصادرة على المطلوب Petitio principi فالقياس عند الطائفة الأولى عملية تحليلية فحسب ما دامت النتيجة هي في المقدمة الكبرى، فلا معنى لتكرارها ذلك أن الفكر لا يتقدم، وعلى هذا فالمنطق القياسي يجب أن يستبدل بمنطق جديد هو منطق الاستقراء كما نجده عند "فرنسيس بيكون" مثلا. ويقرر "ديكارت" بهذا الصدد أن الأقيسة المنطقية إنما تستخدم لكي تشرح للآخرين ما يعلمونه مقدما من أشياء، ولهذا فإن هذه الأقيسة لا تسمح لنا بالاكتشاف وقد تفيدنا فقط في عرض ما سبق معرفته من أسباب وعلل، وكذلك بوانكاريه فإنه يشير إلى أن القياس لا يمكن أن يعلمنا شيئا جديدا.

أما من حيث أن القياس مصادرة على المطلوب، فإن أول من أشار إلى ذلك النقد هو الفيلسوف الشاك سكستوس امبريكوس Sextus Emp-ricus فقد قال بأن النتيجة والمقدمة الكبرى شيء واحد، أو أن النتيجة متضمنة في المقدمة الكبرى أو مندرجة تحتها.

---

(1)We must get Know the prinary premisses by in – duction.

التحليلات الثانية – المقالة الثانية – الفصل ١٩ فقرة ١٠٠ أ ب

وأكد Mill ميل بعد ذلك "أن القياس يكون دائرا إذا كان في النتيجة شيء ما موجود في المقدمات، وهذا المبدأ عام في كل الأقيسة، وأى قياس لا يعطينا شيئا جديدا لأن النتيجة مفترضة أو معروفة من قبل"[1]

والحق أن القياس صورة من صور العقل الإنساني، المستدل لا يمكن له أن يتجاهلها في تنظيم معارفه وعرضها عرضا دقيقا، فإن حلول كثير من المشاكل يتوقف إلى حد بعيد على أسلوب عرض المعلومات السابقة وتنظيمها بطريقة تسمح للعقل بالاستفادة منها على الوجه الصحيح: فالمقدمة الكبرى ولو أنها تشير إلى صفة معينة تحمل على أفراد أو جزئيات كثيرة إلا أننا في حاجة دائما إلى أن نلقى الضوء على الأفراد كل على حدة أو على جزئية مشخصة ملموسة بمعزل عن الجزئيات الأخرى التي تشترك معها في هذه الصفة لأن هذه الجزئية مثلا قد تختلف عن غيرها في صفات أخرى كثيرة غير الصفة التي يتضمنها محمول الكبرى، فقولنا. إن كل إنسان فان، رغم أنه يتضمن الإشارة إلى سقراط وغيره على أنهم فانون، إلا أنه ربما تساءل شخص ما، عما إذا كان سقراط الخالد الفكر الذى حقق مجدا فكريا عظيما والذى يختلف عن غيره من البشر في صفاته العظيمة، سقراط هذا سيفنى كغيره من البشر؟ والجواب على هذا التساؤل يكون على صورة القياس المعروفة، وهى أنه مادام سقراط إنسانا وكل إنسان فان، فهو ينطبق عليه ما ينطبق على كل إنسان من شروط الفناء وغيرها، على الرغم من أنه يختلف عن غيره في مواهبه العظيمة. وعلى هذا فيمكن القول بأن ثمت حاجة إلى الصور القياسية في تفكيرنا ومطالبنا رغم أن الجديد الذى يقدمه القياس شيء ضئيل بالنسبة إلى ما يحققه الاستقراء العلمى من تقدم ضخم في ميادين المعرفة.

التحليلات الثانية:

عرضنا لصور القياس وأشكاله، بقى أن نعرف كيف تستخدم هذه الأقيسة. ويذكر أرسطو أنها تستخدم في البرهان وفى الجدل وفى الخطابة. وقد خصص

---

(1) راجع Stebbing: A Modern Introd. to logic p. 216-26.
وأيضا J. S. Mill: System of Logic BK. II. Ch .III

"التحليلات الثانية" لفن البرهان، وكتاب "الجدل" للأقيسة الجدلية، وكتاب "الخطابة" للأقيسة المغالطة.

وكتاب التحليلات الثانية يشتمل على مقالتين. والأول تبحث فى العلم وماهيته وشروط مقدماته، وخصائص البرهان.

أما المقالة الثانية فإنها تدرس علاقة التعريف بالبرهان، وكيف أن البرهان هو وسيلة تعريف المحمولات، ثم تتعرض المقالة أيضا للأسئلة التى ترد فى مختلف العلوم.

(أ) يبدأ أرسطو المقالة الأولى من التحليلات الثانية بقوله: "إن كل تعليم يتم عن طريق المناقشة، إنما يبدأ من معرفة سابقة .." ويبدو هذا القول واضحا من استعراضنا لأنواع العلوم المختلفة، والعلم الرياضى وغيره من العلوم النظرية يسلك نفس هذا الطريق، وكذلك الحال فى صورتى الاستدلال الجدلى وهما القياس والاستقراء لأنهما يستخدمان المعرفة السابقة للوصول إلى معرفة جديدة، وكذلك الحال فى الحجج الجدلية[1] ولكننا لا يمكن أن نستمر فى البرهنة على صحة هذه المعرفة إلى ما لا نهاية، أو أن يتوقف بعض هذه المعارف على بعضها الآخر فنقع فى الدور ويمتنع العلم، فيجب الوقوف عند مقامات أولية لا تفتقر إلى أى برهان بل هى أصول البراهين.

ويعرف أرسطو البرهان بأنه "القياس المنتج للمعرفة العلمية"[2] وهى ليست معرفة حسية أو ظنية بل معرفة تنصب على العلة.

ويعرف البرهان كذلك بأنه "القياس المؤلف من مقدمات صادقة أولية وسابقة فى العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها"[3]، ولكن حصول النتيجة من المقدمات بالضرورة، خاصية مشتركة بين جميع الأقيسة، ويمتاز البرهان من بينها بأن نتيجته يجب أن تكون ضرورية، ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت

---

(1) التحليلات الثانية – المقالة الأولى – ف1 فقرة 71آ.

(2) "By demonstration, I mean, a syllogism productive of scientific knowledge"
المرجع السابق – المقالة الأولى – ف 2 – فقرة 71 ب.

(3) المرجع السابق – المقالة الأولى ف1، 2، 6.

المقدمات ضرورية ، وهذه قاعدة الأقيسة الموجهة ، وفي هذا النوع من الأقيسة إذا كان الحد الأوسط محمولا بالضرورة على الحد الأكبر، والحد الأصغر محمولا بالضرورة على الأوسط. فإن الحد الأصغر سيحمل بالضرورة على الحد الأكبر[1] وعلى هذا فإن القياس العلمي أو البرهان يجب أن تكون مقدماته صادقة وأولية وضرورية وسابقة في العلم على النتيجة ، وأبين منها وعلة حصولها كما يشير التعريف الأرسطي، وإلا تسلسلنا في البراهين إلى مالا نهاية وامتنع العلم.

(ب) ومقدمات البرهان الضرورية التي يشير إليها أرسطو على ثلاثة أنواع:

١- مقدمات أولية بالإطلاق: وتسمى "علوما متعارفة" يتمشى القياس بموجبها مثل مبادىء العلية وعدم التناقض والثالث المرفوع، وتسمى أيضا "بالبديهيات المشتركة "والعقل يكتشفها بالحدس فتبدو لنا كما لو كانت غريزة، والواقع أنها ليست كذلك وإلا سلمنا بفطريتها وهذا ما يرفضه المذهب الأرسطي الواقعي[2]

٢-مقدمات تسمى "أصولا موضوعة": وهي ليست أولية ولكن المتعلم يتقبلها عن طيب خاطر.

٣- مقدمات تسمى "مصادرات": يسلم بها المتعلم مع عناد وصبر حتى تتضح له في علم آخر.

وفي حالة المقدمات الأولية يحصل البرهان الأكمل وهو "البرهان" اللمي[3].

---

(1) ويدلل أرسطو على هذا بمثال على خسوف القمر ليذكر أن الفلكيين اتفقوا أن ماهية خسوف القمر هي توسط الأرض بينه وبين الشمس، وهذا التوسط هو الحد الأوسط الذي نبرهن بواسطته على خسوف القمر، وإذا كان أي جسم ينفصل عن مصدره المضيء ينخسف.- وإذا كان القمر ينفصل بنفس الطريقة فينتج عن ذلك أنه ينخسف – وهذا يرجع إلى أن الحد الأوسط جزء من ماهية الحد الأكبر، وأنه محمول على الأصغر، أى أن الأكبر يمكن له أيضا أن يحمل على الأصغر.

(2) "المقدمات الأولية" أو "العلوم المتعارفة" أو "المبادىء المشتركة بين العلوم" هي البديهيات axiomata وترجع هذه البديهيات إلى مبدأ عدم التناقض – وكذلك إلى الثالث المرفوع.

(3) "The kinds of questions we ask are as many as the things which we know. They are in fact four: 1. Whether the connexion of an a tribute with a thing is a fact, 2. what is the reason of the connexion, 3. Whether a thing exists, 4. What is the nature of a thing"

= التحليلات الثانية – المقالة الثانية .. الفصل الأول، ف ٨٩ ب .

(جـ) هذه المقدمات أو القضايا التى لا تفتقر إلى برهـان والتـى تشـتمل علـى علة لزوم النتيجة هى التى تعلمنا ما هو الموجود الذى تزيـد البرهنـة علـى محمولـة، أى هى التعاريف التى نعتبرها المبادىء الخاصة بالبرهان[1] ومـن الواضـح أنـه فـى البرهان يكون المعلول مرتبطا تحليليا بالعلة ما دام المعلول (خسوف القمـر أى امتنـاع وصول ضوء الشمس إلى القمر لتوسط الأرض بينهما) هو نفـس الشـىء كالعلـة (توسـط جسم معتم يحجب ضوء الشمس عن القمر)[2] ولكن هـذه العلاقـة التحليليـة موجـودة فى كل قياس، أما العلاقة الخاصة بالبرهان فهى أن يكون المعلول مشـتقا مـن الحـد الأوسط أى من العلة، كاشتقاق النتيجة من المبدأ، وأن يكون هذا المعلول مشتملا على صفة الأولوية والصدق التى يتصف بـها الحـد الأوسـط وعلـى هـذا فـإن البرهـان أو "قياس العلة" الذى من هذا النوع إنما ينصب على الحقيقة ذاتها. ومن ثم فإن نظرية العلم أو البرهان تبدأ فى هذه المرحلة فى تخطى حـدود المنطـق الأرسطى الصـورى، بحيث يتعذر أن تقدم لنـا "التحليـلات" أو "الجـدل" منـهجا نصـل عـن طريقـه إلى التعريف، إذ أن أساس أى تعريف أو مصدره إنما هو الإدراك الحسـى الـذى يمكننـا من الوصول إلى التعريف عن طريق الاستقراء[3] فالقياس إذن عاجز عن البرهنـة علـى

ويلخص ابن سينا هذا النص فى كتاب البرهان فيذكر أن المطالب أربعة :مطالب "أن" و"لم" و"هل" و"ما" فتكون البراهين أربعة:

١- البرهان الأنى ٢- البرهان اللمى ٣- برهان "الهل".

٤- برها "الما". وهى على الترتيب كما وردت فى النص الأرسطى - راجع "البرهان من كتاب الشفا" - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى - المقالة الرابعة من الفن الخامس - الفصل الأول ص١٩٣ وما بعدها - راجع أيضا نفس الموضع من كتاب "البرهان" تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى.

(١) التحليلات الثانية - المقالة الأولى - الفصول ٩، ١٠، ١١.

(٢) راجع مثال خسوف القمر وقد سبقت الإشارة إليه - (التحليلات الثانية - مقالة ٢ - ف ٢ - س١٠ - ٢٠).

(٣) التحليلات الثانية - المقالة الأولى - فصل ٢١ - ص ٨٨ أ، المقالة الثانية - ف١٩ ص ١٠٠ ب. ويشير ابن سينا فى كتاب البرهان إلى أهمية الإدراك الحسى بالنسبة للعلم ومطالبة فيقول "ولا سبيل إلى حل هذا العويص إلا أن تكون عندما قوة من شأنها أن تسلم أشياء ما بلا تعلم وبمعاونة أعوان تكون معونتها على جهة غير جهة المعونة فى التعليم. وتلك الأعوان (هى) قوى الحس الظاهر والحس الباطن الموجودان فى الحيوان كله أو أكثر".

كتاب البرهان الخاتمة (الفن الخامس - المقالة الرابعة - الفصل العاشر) ص٢٥٤.

صحة أى تعريف، لأن وضع التعريف كنتيجة لقياس لا يفيد شيئا فى البرهنة على صحته.

ولكن الاستقراء الذى يشير إليه أرسطو فى كتاب (الجدل) ينصف على الأنواع وليس على الأفراد وهو بهذا يمهد السبيل لمعرفة الماهيات، فنحن حينما نحمل خاصة على جنس نريد أن نبين أنها تتعلق بالأنواع التى تندرج تحت هذا الجنس.

(د) والعلم البرهانى على هذه الصورة إنما يعتبر تطبيقا لنهج خاص بالمناقشة يعتبر أسلوبا صالحا فى مجال التعليم، فهو فن العلم الذى يستبعد جميع المقدمات الظنية، ويستطرد فى استدلالاته بعد ذلك على أساس يقينى كالهندسى، مبتعدا بذلك عن طريقة الجدليين فى طرح الأسئلة، وقد سبق أن أشرنا إلى أن صحة القضايا المستعملة فى البرهان لا يمكن أن تكون موضوعا للبرهنة أو العلم. إذ أنها ستكون فى هذه الحالة نتائج لأقيسة وهكذا إلى ما لا نهاية مما يجعل البرهان ممتنعا، ولهذا يتعين – لكى يصبح العلم ممكنا – أن نحصل على مقدمات لا تفتقر إلى برهان وليست موضوع علم كيف نكتشف هذه المقدمات؟ إن الجدل أو السفسطائى يحصل على هذه المقدمات من الآراء المتواترة بين الناس أو من آراء العلماء ولكنها مع هذا لن تكون مقدمات يقينية.

فكيف نطلب هذه المقدمات؟ وأين نحصل عليها؟ ونجد الرد على هذا التساؤل فى فلسفة أرسطو وعلى الأخص فى الميتافيزيقا[1]

٦- الجدل والأغاليط:

(أ) كتاب الجدل أو (طوبيقا) اسمه مشتق من كلمة (طوبوى) اليونانية وتعنى الإشارة إلى الأمكنة التى تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية، ويحصى أرسطو هذه المواضع الجدلية سواء كانت فى القياس أم فى الاستقراء، ويقول إنها

---

(1) دراسة هذه المبادئ تدخل فى مباحث الفلسفة الأولى وهى تدرس الوجود بما هو موجود، وهذه المبادئ البديهية إنما تعبر عن الخاصة الأولى البسيطة للموجود.

راجع كتاب الميتافيزيقا – المقالة الرابعة – ف٣ ص ١٠٠٥ أ، المقالة الحادية عشر – ص١٠٦١ ب حيث يشير أرسطو إلى هذه المبادىء الأولية.

أربعة: الحد والخاصة والجنس والعرض[1]، ثم يذكر لنا بعد ذلك أنه يجب أن نحصى أنواع المحمولات التى توجد فيها هـذه المواضع الأربعـة، فيقـول إنـها عشرة هى: الماهيـة، والكـم والكيـف، والإضافـة، والمكـان، والزمـان، والوضـع والحال، والفعل، والانفعال[2].

والجدل ليس علما كما قال أفلاطون بل هو نوع من الاستدلال الذى يستخدم مقدمات محتملة أى آراء متواتـرة عنـد العامـة أو العلمـاء، علـى الرغـم مـن صحتـها صوريا والجدلى يسـتدل ايجابيـا أو سـلبيا علـى مسـألة واحـدة ويدافـع عـن أى من الوجهتين مع الاحتراس من الوقوع فى التناقض[3].

ومع أن أرسطو لا يهتم كثيرا بقيمة الأسلوب الجدلى إلا أنه مع هذا يذكر أن للجدل فوائد منها: أنه رياضة عقليـة ومنـهج لاختبـار مـن يدعـون العلـم وأسـلوب للكشف عن المبادىء الأولية فى أى علم من العلوم[4]

(ب) أما كتاب (الأغاليط) فهو كتاب ينتقد فيه أرسطو الحجج السفسـطائية، ويذكـر أن السفسطة قياس صحيح ظاهريا لا حقيقة وتقـع المغالطـات فـى القيـاس فـى اللفظ أو فى المعنى أو فى صورة القياس أو فى مادته أو تكون غلطا أو مغالطـة[5] وثمـت أشـياء خارجـة عـن القيـاس مثـل "تخجيـل الخصـم، وترذيـل أقوالـه، والاستهزاء به وقطع كلامه، والإغراب عليه فى اللغة، واستعمال مالا مدخل له فى المطلوب – وما يجرى مجرى ذلك"[6]

---

(1) كتاب الجدل – المقالة الأولى – فصل ٥ ص١٠٢ أ وقد سبقت الإشارة إلى هذه المواضع فى عرضنا لكتاب المقالات.

(2) المرجع السابق – المقالة الأولى – فصل ٩ – ص١٠٣ ب.
"For the accident and genus and Property and definition of anything will always be in one of these categories.."

(3) المرجع السابق – فصل ١٠ – ١٠٤أ.

(4) المرجع السابق – فصل ٢ – ص ١٠١أ.
"- We must say for how many and for what purposés the treatise is useful . They are three – intellectual training – causal encounters, and the philosophical sciences".

(5) الأغاليط السفسطائية – الفصل الثانى.

(6) المرجع السابق – الفصل الثالث – ص١٠٣ ب.

ويختم أرسطو هذا الكتاب بقوله إن التقدم العلمي مبني على أساس العلم السابق، وأن العلم أو الفن يوضعان بالتدريج شيئا فشيئا فيظهر الجديد على أساس من القديم، وأرسطو نفسه يطبق هذه القاعدة في مؤلفاته، فنراه يحصي المحاولات السابقة في كل علم أو فن يتعرض له.

٧- وأخيرا فقد عرضنا مشكلة المنطق الأرسطي عرضا موجزا، وأشرنا إلى الكتب المنطقية بحسب ما تتسع له صفحات كتاب في تاريخ الفلسفة، فتبقى الكلمة الأخيرة في هذا التراث الضخم لكتب المنطق المفصلة، إلا أننا مع هذا استطعنا أن نبين بوضوح أن مشاكل المنطق الأرسطي إنما ترجع في أصولها إلى مدارس السفسطائيين وسقراط وأفلاطون، وأنه ليس صحيحا ما يذكره أرسطو عن نفسه في آخر كتاب "الأغاليط" من أنه واضع المنطق بجملته، وإنه لم يسبق في هذا الميدان[1]. إلا أن يكون معنى ذلك، أنه أول من رتب مباحث المنطق الصوري وصاغها على هذه الصورة النهائية التي وصلت إلينا، وكانت مشكلاته قد تفتحت في وقت مبكر عند اليونان قبل أرسطو. وربما جاز لنا أن نحدد إرهاصات هذا المنطق العقلي، في التزام الفكر اليوناني منذ نشأته بفكرة "اللوجوس".

---

(١) المرجع السابق ص١٨٢ ب

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

موضوع الفلسفة الطبيعية:

موضوع الفلسفة الطبيعية أو العلم الطبيعي عند أرسطو هو دراسة الوجود المادى أى الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة، وقد تكون الحركة تامة أى "بالفعل"، وقد تكون مجرد استعداد أى "بالقوة".

وغاية العلم الطبيعى المعرفة[1] ، أو بمعنى آخر العلم الطبيعى علم نظرى غايته تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا عقليا وليس العلم الطبيعى كالأخلاق مثلا التى هى علم عملى ولما كانت المعرفة تستهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء لذلك يجب البحث – فيما يختص بالعلم الطبيعى – عن الكون والفساد وعلل أى تغير طبيعى فيدخل إذن فى هذا البحث حصر إعداد العلل وأنواعها.

وإذا قارنا من ناحية أخرى بين العلم الطبيعى والعلم الرياضى، نجد أنه بينما يدرس العلم الطبيعى الوجود الطبيعى فى تشخصه الكامل أى مادته الملموسة وفى حركته الطبيمية الظاهرة، نجد العلم الرياضى يجرد الخطوط والأحجام من الوجود الطبيعى، أى أنه يستبعد منه المادة المتشخصة ولا يستبقى فى الجسم الطبيعى غير الخطوط المجردة المعقولة، فكأن العلم الرياضى يدرس الامتداد فحسب دون المادة المحسوسة الموجودة فى الحركة؛ بينما نجد العلم الطبيعى يتناول الكيفيات المحسوسة وكذلك الحركة، ويستعرض العلل المادية والصلابة والليونة والحرارة والبرودة، فهو ينظر فى مادة الوجود الطبيعى وفى صورته ولكنه لا ينظر فى صور الموجودات منفصلة عن مادتها، فهذا النوع من الصور المفارقة أى المعقولة إنما تدرسه الفلسفة الأولى أو (ما بعد الطبيعة).

---

(1) كتاب الطبيعة لأرسطو- الكتاب الثانى – ف ٢، ٢ ص ١٦٤ ب سطر ١٧.

ويضع أرسطو تعريفا للعلم في المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعي فيذكر "إن العلم هو معرفة العلل والمبادئ والأصول"[1]

فإذا كنا بصدد العلم الطبيعي فإنه يتعين علينا البحث عن المبادئ والعلل والأصول الطبيعية التي تصدر عنها الأشياء في الطبيعة. ونحن حينما ندرس أي علم نستقصي أولا تاريخ المحاولات السابقة في ميدان هذا العلم، وقد فعل أرسطو ذلك فاستقصى المحاولات الأولى في تاريخ الفكر الطبيعي، ولهذا نجده يلخص آراء الطبيعيين في المدارس السابقة على سقراط، ويقول: إن هؤلاء على أربعة أصناف والقسم والرابع من آرائهم ينقسم إلى قسمين:

١- نقد مذهب الإيليين:

أما الرأي الأول للطائفة الأولى منهم فهو رأي بارمنيدس ومليسوس[2] أي أنه موقف المدرسة الإيلية، وكانت هذه المدرسة ترى أن الوجود واحد. ساكن متناه على رأي بارمنيدس ولا متناه على رأي ميليسوس.

ونستعيد عبارة بارمنيدس في هذا الصدد وهي القائلة "بأن الوجود موجود واللاوجود غير موجود"، أو بمعنى آخر كل ما خلا الوجود غير موجود. ويمكن تفسيرها على ضوء ما ذكره من "أن الوجود واحد ساكن وأن كل ما خلا هذا الواحد الساكن فهو غير موجود".

تناول أرسطو موقف المدرسة الإيلية هذا بالنقد فقال إن بارمنيدس - على حسب رأيه- يجعل الطبيعة كلا واحد ساكنا غير متغير على الرغم مما يبدو لنا فيها من كثرة وتغير، ولم يفطن بارمنيدس إلى أنه إذا كان المعنى المجرد من الموجودات الخارجية يمثل وحدة التصور فإن هذا لا يعني مطلقا أن هذه الوحدة الذهنية متحققة في الخارج كما هي في الذهن، إذ أن ثمة أشياء كثيرة ومتغيرة موجودة في الخارج، ولا يمكن أن يقال أنها واحدة؛ أي أنها تشكل شيئا أو موجودا واحدا وذلك رغم اشتراكها في صفة الوجود الواحد؛ إذا أن صفة الوجود وحدها لا يمكن أن تكون

---

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ١ - ص١٨٤ أ.

(٢) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ٢ - ص١٨٦ أ.

أساسا لوحدة الأشياء جميعا. وقد يمكن على رأى بارمنيدس أن نقول إن الوجود واحد بمعنى: أن ما يجرده الذهن من الوجود – من حيث أنه موجود – هذا المعنى واحد، أما غيره من صفات الشيء وأحواله فإنها لا يمكن أن تتطابق مع أحوال الأشياء الأخرى وصفاتها الموجودة، فإذا قلنا على رأى بارمنيدس: إن الوجود واحد فمعنى هذا أن الواحد سيشتمل على متناقضات كثيرة، فكأن الوجود الواحد يجمع بين الأبيض والأسود، والحار والبارد، والخير والشر، والكم والكيف، والإنسان والفرس، والجوهر والعرض، ويكون معنى ذلك أننا سننتهي – عن طريق هذه الوحدة المزعومة – إلى تفتيت الوجود عن طريق المتناقضات أى سنصل إلى عدم الوجود.

يرد أرسطو رداً ليس في قوة رده السابق، إذ أنه يصطنع هنا طرفًا من مذهبه كعادته، فهو يستخدم فكرة المقالات التي أشار إليها في المنطق فيقول:

إن بارمنيدس قد ذكر أن الوجود موجود واللاموجود غير موجود، وربما كان قوله هنا يقصد به إن خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلا يكون موجودا من وجه آخر. أى من حيث العرض مثلا أو موجوداً من حيث هو جوهر آخر، وأننا إذا طبقنا المقولات على الجواهر[1] المختلفة فإنها ستقال عليها بمعان مختلفة، بحسب طبيعتها ووجودها الملموس، فإننا نطلق مثلا لفظ "الجوهر" على الإنسان والنفس والفرس رغم اختلاف كل منهم من حيث الطبيعة، ولهذا فإننا حينما نطبق مقولة الكيف على هذه الجواهر الثلاثة المختلفة فإننا نقول مثلا:

إن كيفية الأبيض وجود بالنسبة للإنسان، لأنه من الممكن أن يكون الإنسان أبيض أو أسود، وكذلك قد يكون أصفر، إذ الكيفية (الأبيض أو الأسود أو الأصفر) تعتبر وجودا بالنسبة لجوهر الإنسان، ولكننا إذا انتقلنا إلى مجال النفس فإننا نجد أن النفس كجوهر لا يمكن أن تكون بيضاء أو سوداء أو غير ذلك، ولهذا فإن كيفية "الأبيض" تعتبر لا وجودًا بالنسبة لجوهر النفس، وهنا نجد أن كيفية واحدة بعينها تعتبر موجودة بالنسبة لجوهر ولا موجودة بالنسبة لجوهر آخر، وهذا يعني أنه لا

(1) المرجع السابق – الكتاب الأول ص ١٨٦ ب

توجد وحدة ثابتة ساكنة كما أدعى بارمنيدس، ذلك أن اختلاف طبائع الأشياء وتمايزها وتغايرها إنما يدعو إلى رفض القول بوحدتها.

وإذا تناولنا المقدار المنقسم، أي مقدار كمي من الممكن تجزئته، كمقدار من المعدن مثلا، فإن هذا المقدار يعتبر في ذاته مقدارا واحدا ولكنه يعتبر من ناحية أخرى كثرة بالقوة، وذلك بسبب قابليته للانقسام، فيكف يمكن أذن أن يقال على هذا المقدار المنقسم إنه واحد على الإطلاق ومعنى "واحد على الإطلاق" أنه لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل؟ وإذا قصد بارمنيدس أن يقول: إن الماهية واحدة، وبناء على ذلك فإن الوجود يكون واحداً، فيرد عليه أرسطو في هذه الحالة بقوله: "إن الماهية في ذاتها واحدة ولكن هذه الماهية - أى ماهية أى شيء- إذا انضمت إلى ماهيات الأشياء جميعا صارت كثرة ماهيات، ومجموعة ماهيات الموجودات كثرة لا يمكن أن تكون ماهية واحدة إلا عند اتباع المثل الذين يجعلون من المثال الماهية الأولى للأشياء، ويجعلون هذه الماهية متحققة في عالم المثل.

٢- نقد مذاهب الطبيعيين الأوائل:

ويتابع أرسطو نقده لآراء الطبيعيين[1] فيتناول الفئة الثانية منهم وهم طاليس وانكسمانس وهرقليطس، هؤلاء الذين قالوا بمبدأ واحد متحرك كالماء أو الهواء أو النار. ويرد عليهم بقوله: إن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة - من عنصر واحد - يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية، فلا تختلف إلا من حيث العرض. والواقع أننا نرى الأشياء متمايزة في الواقع تمايزا جوهريا، وأن الاختلاف المشاهد بين الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهري لا عرضي، الأمر الذى يستحيل معه أن نردها جميعا إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعي، ولهذا فقد استبعد أرسطو آراء الطبيعيين الأوائل القائلين بعنصر واحد يكون مبدأ للتفسير الطبيعي.

---

(1) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف٤ - ص ١٨٧ أ

٣- نقد مذاهب الطبيعيين المتأخرين:

يتناول أرسطو بعد ذلك الفئة الثالثة، تلك التي ترى أن الجسم الطبيعي يتألف من عدة مواد متناهية العدد. ومنهم انباذوقليس، وقد رد على رأى هؤلاء بقوله: إن تركيب الجسم الطبيعي من مواد مختلفة يبين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها، ولكن في نفس الوقت قد يبطل وحدة الجسم الطبيعي، ذلك لأن كل عنصر من العناصر التى يتألف منها الجسم لا يمكن أن يأتلف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة في الجسم الطبيعي إلا بوجود مبدأ يشيع الوحدة بين هذه العناصر، فالكائن الحي هو الذى نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو في اتجاه نسبي مرسوم وليس إلى مالا نهاية، فيتخذ الجسم شكلا معينًا فلا تنمو النملة - مثلا - فتصبح في حجم الفرس. وهذا المبدأ الذى يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم أو شيئًا على شاكلتها بل هو "النفس". فهي التى تحدد شكل النمو وتعين مداه وحدوده.

ثم إن المبادىء الطبيعية إذا كانت معينة معروفة لنا، كان التغير كله عرضيًا لا جوهريا، إذ أن المشاهد أن التغير الذى يحدث في حالة الكون والفساد هو تغير جوهرى.

وبعد أن استعرض أرسطو آراء الطبيعيين ونقدها نجده يتجه في قوة إلى رفض فكرة انقسام الجسم الطبيعي إلى أجزاء مهما كانت طبيعة هذا الانقسام وعلى هذا فإن هذا الاتجاه يعد ردًا على الطائفة الرابعة وهم "الذريون".

مبادىء التفسير الطبيعي: الهيولي والصورة والعدم:-

ونجد أرسطو بعد ذلك يدافع دفاعًا شديدًا عن وحدة الجسم الطبيعي ويدلل على أنه موجود حقيقي وأنه واحد في الوجود الخارجي، ويحاول أن يضع مبادىء ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها، وهذه المبادىء الثلاثة يضعها أرسطو وضعًا ولا يشتقها من الوجود التجريبي، بل يمكن أن تعد كفروض علمية أو كفروض تفسيرية لا برهان عليها، فهو يقول: إننا إذا نظرنا إلى تغيرات الأجسام الطبيعية وجدنا أنه لكى يتم أى تغير - وهو يعني التغير الجوهرى الذى يلحق الجوهر لا الأغراض يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو "الهيولى"، ثم يجب افتراض أن

هناك انتقالا من حالة لأخرى، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد. ومعنى هذا أننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد إلى حالة الضد ويسمي أرسطو هذا المبدأ "بالعدم". وبقي أمر هام وهو هذا الشيء الذى يتم به التغير والذى ينتقل من الضد للضد، هذا المبدأ الثالث هو "الصورة".

فكأن لدينا مبادىء ثلاثة نفسر بها الوجود الطبيعى: أولها **الهيولى**: وهى موضوع التغير، وثانيها **العدم**، وهو نقطة نهاية صورية وبداية صورة أخرى، ولا يمكن تحديد هذا العدم، أما المبدأ الثالث فهو **الصورة**[1]

(أ) **الهيولى**: موضوع غير معين إذ أنها ليست مادة مكتملة بل هى شبيهة بفكرة الـ chaos الأفلاطونية أى ذلك الخليط أو العماء الذى يفسر به علماء النفس التحليلية رؤية المادة فى الأحلام، وكذلك فإن الهيولى ليست ماهية أو كمية أو كيفية، وكذلك فهى ليست واحدة من المقولات المعروفة إذ هى قوة صرفة لا يمكن أن تدرك فى ذاتها منفصلة عن الصورة ولا يتصور أبدًا أن تكون ثمة هيولى بدون صورة، وهذا ما لم يفهمه فريق من الأفلاطونيين المحدثين وكذلك من تبعهم من الإسلاميين، فخاض بعض الإسلاميين فى بحث مشكلة الهيولى الأرسطية. وتكلموا عن عالم الهيولى وعالم الصورة، وأدى بهم هذا الكلام إلى اعتبار أن ثمة هيولى للأرواح كما أن ثمة هيولى مادية، وانتهى الأمر بهم إلى اعتبار الهيولى روحانية، هذا عكس ما أراده أرسطو، وإنما يرجع هذا الخلط إلى صعوبة تصور الهيولى بدون الشكل المادى الذى تعينها به الصورة.

(ب) أما الصورة فهى كمال أول للهيولى، أو هى فعل أول للهيولى، أو هى أيضا تحقق بالفعل لها، وتكون الهيولى بالقوة، وتصبح الصورة هى ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة: أى أن الصورة هى التى تحدد شكل الهيولى وتعينها كموضوع.

ونحن نجد أن هذين المبدأين: أى الصورة والهيولى "نجد أنهما يتحدان اتحادًا جوهريًا ليكونا موجودًا واحدًا، وكل واحد من هذين المبدأين ناقص فى ذاته

---

(1) المرجع السابق الكتاب الأول – ف٧، ٨ – ص ١٩١ أ، ب.

مفتقر إلى الآخر بحيث لا يمكن أن ينفصل عن الآخر في الواقع، وكل ما يمكن أن نفعله بصددهما هو أن نتصورهما منفصلين في الذهن فقط، والتصور الذهني غير الوجود الواقعي، ولو أن هذا التصور عند أرسطو لا بد أن يستند إلى واقع محسوس، وعلى هذا فإنه يتعذر - حتى تصوراً - أن نقول بهيولى أو بصورة منفصلة، فلا توجد هيولى منفصلة أو مفارقة للصورة، أو صورة مفارقة للهيولى في حالة وجود النفس قبل اتصالها بالبدن أو في حالة الموت بعد انفصال النفس عن الجسد، ولكن هذا التحديد لا ينصب على الصورة المفارقة أصلا بالذات وهي تلك الصور المعقولة التي ليس من طبيعتها أن تحدد بأي هيولى مثل: صورة الله والعقول التي تدبر الكواكب وتحركها. وهذه الصورة المفارقة هي التي لا يمكن تصورها متحدة بهيولى على الإطلاق، ومن ناحية أخرى لا توجد صورة أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصورة المفارقة المعقولة التي أشرنا إليها. ويتضمن هذا التحديد الأخير ردًا صريحاً على نظرية أفلاطون في المثل ذلك أن أفلاطون قد جعل من جميع الموجودات الجوهرية مثلا في عالم المثل المعقولة أي معقولات مفارقة قائمة بذاتها، فلم يكتف بتعيين طائفة محدودة من المقالات القائمة بذاتها كما فعل أرسطو الذي قصرها على الله والعقول المفارقة، أما بقية الموجودات الجوهرية فهي عند أرسطو صورة في هيولى لا يمكن أن تنقل عنها، بينما هي صور مثالية قائمة بذاتها عند أفلاطون، وعلى هذا فإن أرسطو يرفض بالتالي القول بمشاركة المعقولات في المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة اتحادًا جوهريًا أو وحدة بين المعقول وهو الصورة والمحسوس وهو الهيولى.

القوة والفعل:

تبين لنا إذن أن الصورة والهيولى هما المكونان الأساسيان للوجود الطبيعي، فالصورة هي الماهية أو المبدأ الأول بالنسبة للموجودات، وهي لا تنحل أبدًا إلى وجود آخر، وأما الهيولى فهي التي تكون فهي التي تكون دائما موضوع التغير. وعند أرسطو نجد أن الصورة مبدأ أول للموجود الطبيعي لأنها فعل، أما الهيولى فهي قوة، والفعل متقدم على القوة إذ أن الفعل تمام القوة وكمالها والقوة نقص بالنسبة للفعل. وفي مذهب يسلم بالأزلية وقدم العالم: كمذهب أرسطو، لابد من أن نفترض دائما تقدم الفعل على القوة بالمرتبة.

يتعين إذن البحث عن حقيقة فكرتى القوة والفعل عند أرسطو، إذ أنهما الأساسان اللذان تقوم عليهما الفلسفة الأرسطية، بالإضافة إلى فكرتي الصورة والهيولي، فما الصورة والهيولي سوى مظهرين لفكرتي الفعل والقوة.

فما حقيقة الفعل إذن عند أرسطو؟

إن نسبة الفعل إلى القوة كما يقول أرسطو هي كنسبة المستيقظ إلى النائم، وكنسبة المبصر إلى مغمض العينين، أو كنسبة الشيء التام إلى الشيء غير التام، أو كنسبة التمثال إلى المعدن الأصفر، فكل من الشخص المبصر والتمثال بالفعل موجود بالفعل، وحقيقة الفعل فيهما هي: الرؤية للمبصر والصورة للتمثال.

أما الشخص المغمض العينين وكذلك المعدن الأصفر، فكل منهما يمثل دور القوة لشيء موجود أو في الشيء الموجود، ويقول لنا أرسطو: أنه ليس للقوة وجود بمفردها ولا يمكن أن يكون هناك موجود هو بالقوة، بل هناك على الدوام حركة ديناميكية في الوجود تتمثل في استمرار الخروج من القوة إلى الفعل بصدد كل شيء في الوجود أو كل حالة في الوجود، ولا يتحقق هذا الخروج من القوة إلى الفعل إلا بشروط معينة: منها أن يكون خروجه من القوة بتأثير شيء يكون بالفعل، ولا يمكن أن يقال عن الفعل إنه تمام للشيء وكماله إلا إذا صحبته صفة الاستمرار والجوهرية بالنسبة للشيء، فالرؤية مثلا وهي فعل الإبصار تظل مرتبطة بالعين كصفة جوهرية لها، كآلة عضوية، ولهذا يقال إن فعل العين هو الرؤية، ولا يعني ذلك أن هذا الفعل يحدث مرة واحدة بالنسبة للعين، بل لابد من صفة الاستمرار فيها حتى يمكن أن يقال إنه فعل للعين، وأنه تمام لها وكمال لها. وكذلك الحياة فعل والسعادة فعل، والحدس العقلي فعل، لمثل ما ذكرنا من أسباب، لأن كلا من هذه الأفعال إنما يرتبط بالطبيعة الجوهرية للموجود، أو للشيء المتعلق به، ويجب علينا أن نميز بين "الفعل" على هذا النحو – ذلك الذى يصدر من الطبيعة الجوهرية للموجود – وما نسميه بلغتنا الدارجة "فعلا" وهو في حقيقة أمره حركة وعمل، إذ أن الوجود يتخذ فيه هيئة جديدة في كل لحظة، وإذن فالفعل عند أرسطو هو الوظيفة الجوهرية لموجود ما بالفعل، وهو الحالة النهائية التامة والكاملة التي تتعين بها الحدود الممكنة لتحقق الشيء في الوجود. وإذا كان الفعل هو تمام تحقق الماهية في الوجود

فلن تكون القوة أو الحرمان سوى ضد الفعل، ولهذا فإن القوة لا يمكن أن تعرف إلا بضدها، أى بما ستصير إليه أو بما ستكون عليه بالفعل وليس للقوة أى مفهوم إلا بإضافتها إلى الفعل إذ أن الفعل يظل دائما المركز الذى يتجه إليه جميع الموجودات التى تكون بالقوة.

وإذن فالماهية أو الصورة تكون أسمى أنواع الفعل[1] ، ذلك لأن الماهية هى طبيعة الشيء وهى مصدر خصائصه ومميزاته التى لازمته منذ بدء ظهوره فى الوجود وتستمر متعلقة به إلى أن يتبدد أو يتلاشى أى يفسد.

هذه الصورة أو الطبيعة أو الماهية لا يمكن بأى حال أن تزيد أو تنقص، فالإنسان من حيث هو حيوان ناطق لا يمكن بأى حال أن يكون أقل أو أكثر من حيث هذه الماهية. بحيث أنه يتعذر أن يضاف إلى الماهية أى شيء جديد. وإذا فالماهية أو الصورة فعل أو هى أعلى أنواع الفعل، وذلك لأنها طبيعة الشيء اللاصقة به منذ ميلاده أو إيجاده، وتستمر هذه الطبيعة إلى أن يفسد فهى لا تقبل زيادة أو نقصا. فإذا ما تناولنا ماهية الإنسان مثلا تلك التى يشير إليها تعريفه فإننا نجد أنه لا يمكن إضافة خصائص أو مميزات جديدة إليها فى هذا التعريف.

ونجد أرسطو يعرف الماهية بأنها "ما من شأنها أن تجعل الموجود يستمر فى الوجود حسب حصوله أو حدوثه لأول مرة فى هذا الوجود، أى أن الماهية بهذا المعنى هى التى تتضمن أو تؤكد استمرار وجود الشيء وتحققه كفعل.

ولهذا لا يمكن تفسير التغير الجوهرى – فى حالة الكون – على أنه ينطوى على حدوث ما هية جديدة – لم تكن موجودة فى عالم الوجود من قبل – فى هيولى معدة لاستقبالها، إذ أن هذا التفسير يعنى القول بعدم قدم الماهيات وسبق القوة على الفعل وهو ما يرفضه أرسطو فليس الموجود بالقوة وهو المادة الهيولى – سوى مجرد

---

(1) Entelechie تمام تحقيق الشيء – الانتيلخية : مذهب أرسطو هو مذهب الماهيات القديمة، وعلم الطبيعة عنده صورى محض لأنه يقوم على ماهيات ثابتة ، وما العلم إلا الكشف عن هذه الماهيات، ولكننا نجد أرسطو – فى دراسته للتاريخ الطبيعى – يقول بتطور الأحياء على طريقة التطوريين الذين يرفضون فكرة ثبات الماهيات.

إمكان لتحقق الشيء في الوجود فالهيولى إذن ليست سوى مجموعة الشروط الأولية التي يجب أن تتحقق أو تعد لكي تظهر الصورة

وإذن فأرسطو يرفض بشدة التسليم بوجود اللامحدود أو اللامعين قبل المحدود أو المعين، فأي شيء في الوجود لا بد أن تكون له ماهية تحدده حتى يكون له وجود معين بالفعل، هذا من ناحية – ومن ناحية أخرى نرى أن موقف أرسطو من مشكلة التغير لا يعترف بالجدة التامة لأي موجود لأنه يرى أن التغير أو الصيرورة هو حلول صورة موجودة في الطبيعة وغير جديدة، في هيولى يفترض أنها موجودة أيضًا في الطبيعة وغير جديدة، لأنها كانت قبل أن تحل فيها الصورة الجديدة، هيولى لصورة قديمة وهذا هو (الكون المضاد للفساد).

تقدم القوة على الفعل:

يتساءل أرسطو عن العلاقة الزمنية أو علاقة الترتيب بين القوة والفعل.. فهل تتقدم القوة على الفعل في الوجود؟ أم أن الفعل هو الذي يسبق القوة؟ والإجابة على أن من الناحيتين إنما ترسم نسقا معينا للوجود: فإذا تقدمت القوة على الفعل كان معنى ذلك انتقادا موجها لفكرة الأزلية التي يتصف بها الوجود عند أرسطو، وأما إذا تقدم الفعل على القوة إطلاقا كان معنى ذلك "تجميد" الموجودات وانتفاء التغير، والحل الأرسطي لهذه المشكلة يرجع إلى المبدأ الذي أشرنا إليه وهو أن أي شيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بتأثير شيء آخر بالفعل، ولهذا فإن أرسطو يقرر أن تقدم الفعل أولا على القوة أمر يجب التسليم به ولا يعني هذا أن الشيء نفسه يوجد بالفعل أولاً، وقد أشرنا إلى استحالة ذلك، بل يعني أن شيئا آخر بالفعل هُو الذي يتقدم على ما هو بالقوة ليخرجه إلى الفعل ويفسر أرسطو تقدم الفعل على القوة على أنحاء ثلاثة:–

١– يعني بالتقدم السبق من الناحية المنطقية.

٢– ثم يعني به: الأولية من الناحية الزمنية.

٣– وأخيرا التقدم من الناحية الجوهرية.

فالتقدم من الناحية المنطقية يقصد به أرسطو، أن فكرة الموجود بالقوة تتضمن في ذاتها فكرة الموجود بالفعل.

ومعنى هذا أنه لا يمكننا أن نتصور ذهنيا أن ثمة شيئا بالقوة لا يتجه إلى الفعل، أو كما قلنا يدخل الفعل فى مفهوم القوة كقصد له. وإذن فالفعل من هذه الناحية كما يقول أرسطو متقدم على القوة منطقيا، ولكن هذا التقدم المنطقى لا يعنى شيئا بالنسبة للتكوين الفعلى للموجودات، ودخول الفعل فى مفهوم القوة كتصور ذهنى لا يسمح لنا بأن نجعل الفعل متقدما على القوة، وخصوصا فى مذهب كمذهب أرسطو ينتقد موقف أفلاطون من المثل انتقادًا مرًا، ويرى أن المثل ليست سوى أفكار ذهنية، وأن هذه الصور الذهنية لا وجود لها فى الواقع ولا حقيقة لها أصلا، لأنها ذهنية فحسب، فكيف إذن يسمح أرسطو لنفسه بأن يتكلم عن تقدم الفعل لدخوله له فى مفهوم القوة كأمر متصور ذهنى فقط، وهو الذى يقرر أن الأمر الذهنى لا يمكن أن يكون بالفعل أبدًا؟

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الزمنية فذلك لأن أى موجود بالفعل لا يصدر عن موجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل كما ذكرنا، ومثال ذلك أن عازف الموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقيا بالفعل إلا إذا علمه موسيقى بالفعل أى شخص عالم بالموسيقى، وكذلك لا يمكن أن يخرج إنسان إلى الوجود، أى يولد من بذرة إنسانية إلا بتأثير إنسان بالفعل، وإذن فالموجود بالقوة يخرج إلى الفعل بفضل موجود آخر هو بالفعل.

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فقد أشار أرسطو إلى أن المادة هى قوة جوهرية بطريقة ما، أى أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الجوهرية التامة، ولهذا فإنه يحترس من إطلاق لفظ الجوهر عليها، ولكنه يقول من ناحية أخرى إن الصورة وهى فعل، هى الجوهر لأنها تتضمن الماهية الجوهرية للشىء الموجود ولهذا فهى متقدمة من الناحية الجوهرية على القوة، وهذا النوع من التقدم الجوهرى هو الذى يسمونه "التقدم بالمرتبة". ولكن موقف أرسطو من هذه الناحية لا يمكن أن يفسر لنا تماما فكرة تقدم الفعل على القوة لأن المراتب فى الوجود لا يمكن أن تتفاضل هكذا دون أن يعلق بها أى أثر من الخيال الزمنى يربط التقدم المرتبى بالتقدم

الزمنى، ولهذا فإن هذه الأنحاء الثلاثة: الناحية المنطقية والناحية الزمنية والناحية الجوهرية أو المرتبية، هذه الأنحاء تتداخل مع بعضها ولا يمكن الفصل بينها بوضوح.

وقد اتهم أرسطو معارضيه بأن سبب معارضتهم له هو سوء فهمهم لنظريته في القوة والفعل، وهو يقول بهذا الصدد: إن الطبيعيين كانوا يجعلون الأشياء تصدر عن الظلام[1] ، وسواء اتبعنا رأى اللاهوتيين الذين يجعلون كل شيء يصدر عن الظلام - وهذه إشارة إلى "فكرة العماء أو الكاووس chaos الأفلاطونية" كما وردت في محاورة تيماوس - أو اتبعنا رأى الطبيعيين، فإنه يقال إن الأشياء جميعا كانت مختلفة، فثمت نفس الصعوبة التى سنقابلها. وأفلاطون أيضا جعل الأشياء تصدر عن أجناس عليا غير محددة، بينما يقرر أرسطو أن الوجود ليس وجود شيء غير محدد، بل هو وجود واقعي محدد لموجود مؤلف من اتحاد الصورة بالهيولى، فليست المادة كما بينا عدم تحديد مطلق، ولكنها عدم تحديد بالنسبة لصورة أكثر كمالا[2]

ولكن على الرغم من الجهد الذى يبذله أرسطو للابتعاد عن فكرة العماء الأفلاطونية أو اعتبار المادة (لا تعيينا مطلقا) فإنه لم ينجح فى تبرير الوجود الواقعى المشخص، ذلك الموجود الذى تتحدد فيه المادة مع الصورة وتكون المادة فيه عاملا هاما للتشخص والفردية الملموسة، وإنما يرجع السبب فى ذلك إلى تمسكه بتقدم الفعل على القوة جوهريا، الأمر الذى سينتهى به- في سلسلة صاعدة وبصدد كل موضوع - إلى الموجودات الدائمة التى تكون دائما بالفعل وهى العقول المفارقة، فكأن منطق مذهبه يفضى به حتما إلى ما يشبه المثل الأفلاطونية التى سبق له أن رفضها مؤثرًا عليها الوجود المشخص الملموس والحقيقة أن مبادىء التفسير الطبيعى عن أرسطو لا تصلح لأداء دورها فى هذا المجال إلا إذا فصلنا تماما بين العلم الطبيعى والميتافيزيقا وهو أمر لا يتفق مع المذهب الأرسطي.

---

(1) كتاب الميتافيزيقا ص ١٠٧١ ب.

(2) كتاب الطبيعة ص١٩٤ ب

العلل الطبيعية:-

يفترض أرسطو وجود علل أربع هي المادة والصورة والحركة والغايـة، وهـذه العلل الأربع يمكن أن تجمع الثلاثة الأولى منها وهي: العلة الماديـة والعلـة المحركـة أي الفاعلية والعلة الصورية، في مجموعة واحدة، وأما العلة الغائية فهي تنفـرد عـن العلل السابقة في أنها الهدف النهائي للفعل، وقد تبين لنا الارتبـاط الجوهـري بـين المادة والصورة، وسنرى كيـف أن المبادىء الأساسية للعلم الطبيعـي تشـير إلى هـذا الترابط الأساسي بينهما، فإننا نتساءل عن سبب حصول صورة بعينـها فـي موضوع بالذات دون غيره من الموضوعات الأخرى، إذ كيـف يتحـول المعـدن الأصفر فيصبح تمثالا، وكيف يشفى المريض ويصبح سـليما معـافى، وكيـف تتحـول الفضـة وتصبح نقودًا أو كأسًا؟

ومن ناحية أخرى فإننا نجد أن المادة في هذه الحالات هي: المعدن الأصفـر وجسم المريض والفضـة، وهذه هي العلة الماديـة التـي تفسر تساؤلنا عـن مم يتكـون الشيء؟ أي عن المادة التي يتركب أو يصنع منها الشيء؟ فمادة الشيء إذن هي التـي يتضمنها مفهوم **العلة المادية**[1] عنـد أرسـطو، وهـي أول أنـواع العلـل التـي أشرنا إليها. أما العلة الثانية **العلة الصورية**[2] أو الصورة أو النموذج أو الماهيـة. وبالنسـبة للأمثلة التي ذكرناها تكون العلة الصورية[3] هي فكرة المثال الموجودة فـي ذهنـه عـن التمثال، وفكرة الطبيب المعالج للمريض عن الصحة، وفكـرة صـانع الكـأس عـن هـذا الكأس، قبل صنعه، أمـا **العلة الفاعلية** أو المحركـة فـهي التـي تشير إلى الفـاعل: كالطبيب بالنسبة للمريض أو كالمثال بالنسبة للتمثال وكالأب بالنسبة للطفل.

أما العلة الغائية[4] وهي رابع أنواع العلل، فهي الحالـة النهائيـة أو التامـة وهي التي خرج من أجلها الشيء من القوة إلى الفعل، وذلك كـالصورة النهائيـة التـي يتحول إليها المعدن الأصفر فيصبح تمثالا لأبولون مثلا، وكصورة الصحة التي يتحـول

---

(1) المرجع السابق – الكتاب الثاني – ف ٣ – ص١٩٤ ب – سطر ٢٣ – ٢٦.

(2) المرجع السابق – الكتاب الثاني – ف ٣ – ص١٩٤ ب – سطر ٢٧ – ٢٩.

(3) المرجع السابق – الكتاب الثاني – ف ٣ – ص١٩٤ ب – سطر ٣٠ – ٢٩.

(4) المرجع السابق – الكتاب الثاني – ص١٩٤ ب – س ٣٢ – ٣٥ وكذلك ص١٩٥ أ، بـ

إليها الكائن الآئل للشفاء بفعل الطبيب والدواء ويضرب أرسطو لنا مثـلا آخـر يوضـح لنا فيه هذه العلـة الغائيـة فيقـول: إن الصحـة هـي سـبب التـنزه، فإننـا إذا سـألنا الشخص الذى يتنزه عما يهدف إليه من قيامه بهذه الرحلة؟ فإنه يجيبنا على الفـور بأنه يتنزه لكي تكتمل صحته أى أن الصحة هي الغاية أو السبب في النزهة.

ويشير أرسطو إلى أن هذه العلل تتعدد في الشيء الواحد، ففي التمثال نجـد المثال علة فاعلية، والمعدن علة مادية، وفكرة التمثال عند المثال علة صورية؛ وصـورة التمثال النهائية هي علة غائية، ومهما يكن من شـيء فـإن هـذه العلـل التـى أشـرنا إليها تقع في أربعة أنواع، ويصفها أرسطو بأنها كالحروف بالنسبة للمقطـع، ويعنـى أرسـطو بهذه الإشارة، أن الحروف هي علة تكويـن المقطع أو تركيبـه، وكذلـك فـإن المادة الأولية هي علة مادية للأشياء المصنوعة، كما أن النـار والعناصر الأخـرى هـى أيضا علة تركيب الأجسام. وعلى الجملة فإن الأجزاء تعتبر عللا بالنسبة "للكل الذى يتكون منها، تماما كما تعتبر المقدمات في الاستدلال علة للنتيجة. وهي تعتبر كذلـك لأنها تبين لنا مم يتكون الشيء، أى أنها تشير إلى المقـوم المـادى لـه Substratum. أما المقطع الكلامي نفسه والشيء المصنوع، والجسـم، فـهي تشـير إلى نـوع آخـر مـن العلل وهو العلة الصورية، فالجسم مثلا هو الصورة التي تعبر عن اجتمـاع طائفـة مـن العناصر في "كل" بينما نجد العلة الفاعلية لاجتماع هذه الأجـزاء أو العنـاصر ليسـت هي المادة أو الصورة وحدهما بل الصانع أو الفاعل الذى استخدم العنـاصر وشـكلها بحسب ما لديه من فكرة أو "صـورة" وقـام بصنـع الجسـم، وذلـك كمـا هـو الحـال. بالنسبة لباذر البذور وللطبيب وللأدب، فكل منهم أيضا يعتبر فاعلا بالنسبة للنبات وللصحة وللطفل على التوالي.

الواقع أن أى علـة مـن هـذه العلل تعتـبر مبدأ للتغير والحركـة والسـكون بالنسبة للشيء. ولكن يبدو أن العلة بمعنى الغاية "أو الخير"[1] أى العلـة "الغائيـة"

---

[1] يقول أرسطو في هذا الموضع من كتاب الطبيعة ص١٩٥ أ "إنه لا يهم كثيرا أن يكون هذا هـو الخير بالذات أو الخير الظاهري"، وهذه إشارة الخير بالذات عند أفلاطون وكيف أن الخير الظاهري هو مجرد خـير سطحي وهمي وكاذب حسب تفسير أفلاطون، أما بحسب أرسطو فإن للخير مفهوماً واحدا سيشير إليه في دراسته للأخلاق.

تعتبر ذات وضع ممتاز بين العلل الأخرى لأنها أسمى مرتبة منها، بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلل، ومفهوم العلة الغائية كما ذكرنا يتيح لها هذا المركز الممتاز بين العلل، وسيتضح دور العلة الغائية حين الكلام على مشكلات ما بعد الطبيعة، على أننا نكتفى بالإشارة هنا إلى أن كل "فاعل" إنما "يفعل" لغاية يتوخاها من فعله. وهذا القول يصدق بالنسبة للأمور الإنسانية كما يصدق بالنسبة للموجودات الطبيعية، "فالغائية" مبدأ أساسي في الطبيعة وإذا كان الطبيعيون السابقون على سقراط قد أهملوا الإشارة إلى هذه العلة، فإن ذلك يرجع إلى أنهم عجزوا عن إدراك مبادىء التكوين الطبيعي المتكامل مكتفين بالإشارة إلى العلل المادية وحدها مما أدى إلى تخبطهم وعجزهم عن تقديم صورة مكتملة للتفسير الطبيعى للوجود.

غير أن هؤلاء الطبيعيين قد أشاروا إلى أن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ وجوده وحركته وتكامله، إذ أن المادة التى يتركب منها مادة حية، فكأنهم يشيرون بذلك إلى العلة الصورية للموجود الطبيعى دون أن يذكروا ذلك صراحة، ويعزى الفضل إلى أرسطو في أنه كان أول من فصل القول فى علل تكوين الموجود الطبيعى. وقد ميز بينه وبين غيره من موجودات الصناعة: ففى الموجودات الطبيعة كالحيوانات والنباتات والعناصر نجد "الطبيعة" مبدأ أو علة للحركة والسكون، أى أن هذه الأشياء الطبيعية حاصلة فى ذاتها على مبدأ حركة وسكون، بينما موجودات الصناعة والفن: كالسرير والتمثال والصور المرسومة، غير حاصلة على مبدأ مغروس في ذاتها كالطبيعة بالنسبة للموجودات الطبيعية. ولهذا فإن المبدأ الخاص بأشياء الصناعة والفن يعتبر مبدأ بالعرض بالنسبة لها، وذلك لأنه موجود فى شيء آخر خارج هذه الأشياء. فمثلا نجد أن المبدأ بالنسبة "للسرير" هو "النجار" الذى صنعه. وكذلك "المثال" يعتبر مبدأ بالنسبة للتمثال، إذ هو الذى قام بنحته حتى اتخذ صورة "تمثال" معين، وكان من الممكن أن تظل هذه القطعة من الحجر بدون تعبير، إذا لم يتدخل المثال فينشيء منها تمثالا. والفرق بين موجودات الطبيعة وموجودات الفن، هو أننا نجد أنفسنا فيما يختص بالموجودات الطبيعية أمام قوة فاعلة حالة على الدوام فى الموجود يتصرف بحسبها. أما فى موجودات الفن

والصناعة فإن القوة الفعالة تكون خارجية وغير حالة في الشيء المصنوع بحيث تنفصل عنه بعد إنجازه.

ويشير أرسطو إلى أن علاقة الصورة بالهيولى في الموجود الطبيعي علاقة داخلية حالة ؛ أما في الموجود الصناعي فهي علاقة تفرض من خارج أي بتأثير "فاعل" خارجي.

العلية وحالاتها : Modes of causation

اتضح لنا كيف يحدد أرسطو العلل ويجعلها في أربعة أنواع، إلا أن هذا التحديد إنما ينصب على العلل من ناحية طبيعتها، فيبقى إذن أن نستعرض أقسام هذه العلل من حيث حالات استخدامها، أي من حيث أوضاع[1] استخدامها المختلفة، إذ أن "العلة تؤخذ بمعان كثيرة، فبين العلل التي تكون من نفس النوع نجد المتقدم والمتأخر، وما هو منفرد وما هو جنس، وما هو بالذات وما هو بالعرض، كما نقول مثلا إن بوليكليتوس علة فاعلة للتمثال، وكون "بوليكليتوس" هذا مثلا علة أخرى، إذ أنه حدث عرضا أن هذا المثال يدعى "بوليكليتوس" وكذلك الأعراض منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد. والعلل أيضا إما أن تكون بسيطة أو مركبة. وأخيرا فإن هذه العلل سواء كانت ذاتية أم عرضية، إما أنها تكون بالقوة أو تكون بالفعل[2].

ويذكر أرسطو أنه ينتج من هذا :

١- أن العلل الجزئية التي تكون بالفعل تحدث أو لا تحدث في نفس الوقت مع معلولاتها.

٢- أنه يتعين أن نصل أن دائما إلى أكثر العلل سموا وكمالا.

وأخيرا فإننا نجد أن علل الأجناس يتعين أن تكون أجناسا، وأما علل الجزئيات فإنها تكون دائما جزئية ؛ وأما علل ما هو ممكن فإنها تكون بالقوة، وكذلك فإن علل ما هو بالفعل تكون بالفعل.

---

(١) المرجع السابق – الكتاب الثاني – ف٣ – ص١٩٥ أ.

(٢) المرجع السابق – الكتاب الثاني – ف٣ – ص١٩٥ ب.

هذه إذن هي الأوضاع المختلفة التي تستخدم فيها العلل، وتجد هذه الحالات في كل نوع من أنواع العلل الأربعة.

الصدفة والاتفاق[1] :

بعد أن فصلنا القول في العلل وأنواعها وحالات استخدامها، يتعين أن نبحث عن طبيعة الصدفة والاتفاق وهل يمكن اعتبارهما نوعين من العلة؟ يذكر أرسطو أنه يقال بأن الصدفة والاتفاق علتان تصدر عنهما أشياء كثيرة فبأى معنى إذن يمكن لهما أن يشتركا في الفعل مع العلل التي ذكرناها؟ ويجب أيضا أن تعرف هل الصدفة شيء آخر غير الاتفاق، أم أنهما شيء واحد؟. وسيتضح لنا ذلك من دراسة طبيعة كل منهما ومعرفة صلتها بأنواع العلية الأخرى.

إن البعض – كما يقول أرسطو[2] يشك في وجودهما، فيقال أن أى شيء لا يحدث صدفة، ذلك أنه توجد بالضرورة علة لجميع الأشياء التي نقول إننها تحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق، فمثلا حينما يذهب رجل إلى السوق صدفة فيلتقي بشخص كان يرغب في مقابلته، ولو أنه لم يقصد أن يقابله حينما توجه إلى هذا المكان، فمع أن هذا يعتبر من قبيل الصدفة بالنسبة له إلا أن ثمة علة لذهابه إلى السوق أصلا وهي رغبته في إنجاز بعض أعماله، وكذلك الحال بالنسبة لجميع الحوادث التي نرجعها عادة إلى الصدفة، فإننا إذا تدبرنا الأمر جيدا فسنجد عللا لهذه الأحداث.

ومن ناحية أخرى فإن الطبيعيين الأوائل لم يعدو الصدفة علة رغم تعدد ما أوردوه من علل للطبيعة مثل المحبة والكراهية والعقل والنار أو ما شابه ذلك.

وقد يبدو هذا الموقف غريبا سواء كانوا قد أغفلوا الإشارة إلى الصدفة عمدا أو عن غير عمد، لاسيما وأنهم كانوا يستخدمون "الصدفة" أحيانا، وذلك مثل ما فعله أنبادوقليس، الذي قال: بأن الهواء لا ينفصل دائما ويرتفع إلى المنطقة العليا، ولكن ذلك يحدث عن طريق الصدفة. ومعنى هذا أن الهواء لا يرتفع إلى أعلى بطريقة

---

(1) الصدفة Chance

الاتفاق Spontaneity

(2) المرجع السابق ك ٢ ص ١٩٦ أ

منتظمة أى أن ذلك غير مطرد الحدوث، فقد يرتفع الهواء أحيانا إلى أعلى وقد يهبط أحيانا أخرى في اتجاه آخر.

يقول أرسطو: "وعلى أية حال فإن أنباذوقليس يذكر في كلامه عن التكوين الطبيعى أنه يتصادف أن يهبط الهواء إلى أعلى في وقت ما، ولكنه غالبا ما يهبط في غير هذا الاتجاه".

وكذلك فيما يختص بأعضاء الحيوان فإنها حسب قول أنباذوقليس تتكون عن طريق الصدفة، ومعنى هذا أن أنباذوقليس في نظر أرسطو قد جعل الصدفة مبدأ التفسير الطبيعى، وعلى الرغم من أنه قد أشار إلى مبدأين آخرين هما المحبة والكراهية، ولا يتفق القول بهذين المبدأين مع القول بالصدفة كمبدأ للطبيعة.

ويستطرد أرسطو في عرضه لمواقف القائلين بالصدفة أو بالاتفاق من القدماء، فيذكر أن فريقا منهم يرجع تكوين عالمنا هذا إلى الاتفاق، وهو يعنى بهذه الإشارة الفيلسوف الذى ديمقريطس، إذ أنه القائل بأنه عن طريق الاتفاق قد حدثت الدوامة الأولى والحركة التى كانت سببا في انفصال العناصر وترتيب الكون على النظام الذى نشاهده عليه الآن ولكن الأمر الذى يدعو إلى الدهشة في نظر أرسطو، أن هؤلاء القدماء بينما يرون أن النباتات والحيوانات لا تصدر عن الصدفة إذ أن لها عللا كالطبيعة أو العقل أو ما شابه ذلك، نجدهم من ناحية أخرى لا يرتبون عللا مماثلة للسماء، بل يذكرون أنها هى والموجودات الأكثر ألوهية، تصدر عن الصدفة، ومن ثمة فإن نظريتهم هذه لا يقبلها العقل[1]. ففى عالم السماء لا يصدر أى شىء عن طريق الصدفة، بل كل موجودات هذا العالم تخضع لنظام ضرورى معقول.

وينطبق هذا النقد الأرسطى أيضا على النظرية الرواقية التى نسبت خطأ إلى أنكساغوراس وهى القائلة بأن الصدفة علة تستتر في العقل الإنسان لأنها شىء إلهى وخارق للطبيعة إلى درجة السمو والرفعة.

---

(1) المرجع السابق ص ١٩٦ ب.

الصدفة:[1]

فما تعريف الصدفة إذن على وجه التحديد؟ إننا إذا استطعنا أن نحدد مفهومها أصبح في إمكاننا أن نميز بينها وبين العلل الأخرى من ناحية، ثم بينها وبين الاتفاق من ناحية أخرى. والواقع أن الحوادث والوقائع التى تحصل دائما وفى الغالب بنفس الطريقة لا يمكن أن نقول عنها أنها تحدث صدفة بل الحقيقة أنها تحدث بالضرورة. ولكن ثمة حوادث ووقائع تحصل استثناءاً أو نادرا، ومن ثم فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة "ومن الحوادث ما يحصل بصدد شيء معين وبعضها الآخر لا يحدث بسبب أى شيء، والطائفة الأولى من الحوادث يحصل بعضها عن طريق الاختيار وبعضها الآخر بدونه" ولكن ما يحصل بالاختيار أو بغيره إنما يحصل بسبب شيء معين، ومن ثمة فإننا نرى أن الحوادث التي تكون استثناءًا للضرورة أو لدوام الحدوث يوجد من بينها ما نستطيع أن نطبق عليه التحديد الغائي؛ وهذه الحوادث أو الوقائع التى تحصل بسبب شيء معين إنما تحدث جميعها عن طريق الفكر أو الطبيعة. أما إذا حدثت عرضا فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة. ويمكن فى هذه الحالة أن نميز بين نوعين من العلة فنقول علة بالذات وعلة بالعرض، والعلة الأولى ضرورية ومعينة وأما العلة الثانية فهى عرضية، ولا معينة. ذلك لأن أعراض الشيء الممكن تكون ذات كثرة لا متناهية. وإذن حينما تطرأ هذه الصفة العرضية على الوقائع التى تحصل بصدد غاية ما، فإننا فى هذه الحالة نشير إلى أن ذلك قد حدث نتيجة للصدفة ويضرب أرسطو لذلك مثلا فيقول[2] :

إنه حينما يذهب الدائن إلى السوق ويحدث أن يلتقى بالدين عفوا ويتقاضى منه الدين فإن هذا يكون نتيجة للحظ أو للصدفة، ذلك لأنه لم يذهب إلى السوق لكى يلقى المدين بل أن لقاءه العرضي معه جاء نتيجة للصدفة وحدها، وعلى العكس من ذلك إذا كان الدائن قد ذهب باختياره، وبقصده لتحقيق هذه الغاية أى تقاضى الدين، فإن هذا لا يكون صدفة. فليست الصدفة إذن علة كالإرادة أو الطبيعة بل هى علة بالعرض، بمعنى أن العمل الذى كان من نتيجته سداد الدين بالنسبة للدائن لم

---

(1) المرجع السابق – نفس الموضع . ص١٠ وما بعده.

(2) المرجع السابق ص١٩٧ أ.

يقصد حصوله أصلا، فهذا مجرد تقابل عرضي بين الفعل والنتيجة. وتحدث الصدفة استثناءا وهي خاصة بالأمور الإنسانية التي تحتمل الاختيار، وذلك على العكس من الإتفاق إذ أنه خاص بما لا اختيار له من الأمور الطبيعية كالجماد، ومن الكائنات الحية كالحيوان والطفل.

وينبه أرسطو إلى أنه لما كانت الصدفة تحدث استثناءا فإن العلل التي تسبقها يجب أن تكون لا معينة، وينطبق اللاتعيين أيضا على الصدفة نفسها. ويجب أيضا ألا نقبل الرأى القائل بأنه لا توجد أفعال نتيجة للصدفة، ذلك أننا قد أشرنا إلى أن الصدفة علة بالعرض وأن ثمة أفعال عرضية هي التي تدخل في نطاق الصدفة، أما من حيث كونها علة مطلقة فإنها تكون علة للاشيء أو لا تكون علة لأى شيء.

والصدفة على هذا النحو تكون مضادة للعقل، لأن العقل يدخل في نطاق الأمور التي تحدث دائما وفي الغالب بينما الصدفة تحدث استثناء مما يحدث على الدوام، وإذن فالصدفة والاتفاق علتان بالعرض لأمور لا تقبل أن تحدث باستمرار وبصدد غاية معينة[1]

التمييز بين الصدفة والإتفاق[2]

ولكن الاتفاق يختلف عن الصدفة في أن ميدانه أوسع منها فهو أكثر شيوعا منها. والواقع أن كل حدث يكون نتيجة للصدفة يعتبر في نفس الوقت أمرا اتفاقيا، ولكن العكس غير صحيح إذ أن أى أمر اتفاقي لا يعتبر صدفة، ذلك أن الموجودات التي لا تختار لا تستطيع أن تنتج أى فعل للصدفة، فالحيوان والطفل والجماد كما أشرنا ليست فاعلة للصدفة لأنها ليست لديها القدرة على الاختيار إلا أننا قد نلحق بها فعل الصدفة عن طريق التشبيه المجازى، كما نقول من الأحجار التي سيبنى منها المعبد إنها أحجار سعيدة، بينما يظل ما جاورها من أحجار في الجبل موطئا

---

(1) المرجع السابق. نفس الموضع.

Both are then, as I have said, incidental causes.
Both chance and spontaneity - in the sphere of things which are capable of coming to pass not necessarily, nor normally and with reference to such of these as might come to pass for the sake of something.

(2) المرجع السابق.. ص ١٩٧ ب.

للنعال. فالصدفة إذن خاصة بالكائنات ذات الإرادة، أما الاتفاق فهو خاص بغيرها من الكائنات. يقول أرسطو: "ومن ثم فإننا نرى أنه في نطاق الأشياء التي تحدث بسبب غاية ما – عندما تحدث أشياء دون أن تترسم هذه الغاية أو النتيجة وتكون عللها خارجة عنها – فإننا نقول في هذه الحالة إنها معلولات اتفاقية، ونقول أيضا إنها معلولات للصدفة إذا كانت متعلقة بالأشياء القابلة للاختيار، وبذلك تلحق بالموجودات التي لها هذه القدرة"[1]

ويضرب أرسطو لقوله هذا مثلا فيقول "إن الرجل الذى يخرج للنزهة لكى يتخلص من الطعام التى تمتلىء به أحشاؤه، فإذا لم يتم ذلك بعد انقضاء النزهة فإننا نقول بأن نزهته كانت عبث (in vain)[2] وهذا يعني أن ذلك الذى اعتبرناه وسيلة للراحة الجسمية وهو الغاية من النزهة، أصبح لا فائدة منه، ومن ثم فإنه يقال بأن ما حدث هنا حدث اتفاقا، لأن الغاية لم تتحقق. وعلى هذا فإن الأمر الاتفاقى هو الحالة التى لا تتحقق فيها الغاية، أى تلك التى لا يحدث الشىء فيها بطريقة تحقق النتيجة المرجوة، وذلك في نطاق ما لا اختيار له من الكائنات. فالحجر الذى يصيب رجلا ما، لم يسقط لهذا الغرض، إذ أنه سقط اتفاقا، وقد يكون من الجائز أن يسقط عن عمد لإصابة الرجل المار، وفى هذه الحالة لا يقال إنه سقط اتفاقا، وكذلك الأمر فى قطعة الصخر التى تساقطت فسدت طريق العدو فعجلت بانتصار المواطنين، فإن سقوطها هذا يعد حدثا اتفاقيا، لأن الحجر لم يحركه أحد لهذه الغاية. وإن الفرق بين الاتفاق والصدفة ليبدو كبيرا فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة ذلك أنه حينما يحصل شىء مضاد للطبيعة كأن يولد طفل له عدة رؤوس فإننا لا نقول إن هذا الطفل قد ولد صدفة، بل نقول إنه ولد اتفاقا. وعلى أية حال فإن أفعال الصدفة والاتفاق تقع لا بحسب غاية معينة، غير أنها تلتقى عند غاية ليست معدة لها بالذات. ويكون إذن معنى الصدفة والاتفاق "التقاء علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أن تلتقى". وترجع كل من الصدفة والاتفاق إلى حالة من حالات العلية التى

---

(١) المرجع السابق.، ص ١٩٧ ب س ١٨ – ٢١.

(٢) المرجع السابق.، ص ١٩٧ ب س ٢٣ وما بعدها.

هى مصدر التغير والحركة، لأننا نجد العلة دائما فى فاعل طبيعى أو عاقل. وفى هذا النوع من العلية نقابل عددا لا متناهيا من العلل الممكنة.

وأخيرًا يشير أرسطو إلى أن هاتين العلتين العرضيتين لا يمكن أن تتقدم إحداهما على الأخرى بل هما تأتيان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادىء الأخرى[1]

الغائية فى الطبيعة :-

يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية وأن جميع العلل الأخرى فيها موجهة إلى تحقيق غايات، أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آليا بدون اتجاه إلى أية غاية فإنه قول - كما يذكر أرسطو - لا يتفق أبدا مع الواقع الطبيعى، ذلك أننا نقابل الغائية فى جميع التغيرات وفى الموجودات الطبيعية وأن أى شىء يحدث فى الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما، ولنفرض أن مسكنا ما يحدث عن طريق الطبيعة، فإنه لابد أن يحدث بالطريقة عينها التى يقيمه بها الصانع ما دام يجب أن يحقق الغرض منه وهو الاحتماء به والسكن فيه، والعكس من ذلك صحيح، فإذا كان الصانع أو الفنان يقيم شيئًا مشابهًا للشىء الطبيعى فإنه يجب أن يتحرى فى صنعه الغاية التى يحققها الشىء الطبيعى.

ومن ناحية أخرى فإن الفنان أو الصانع إما أن ينجز ما تعجز الطبيعة عن صنعه، وإما أن يقلد الطبيعة، فإذا كانت الأشياء الصناعية قد تم إنجازها بسبب غاية ما: فإن أشياء الطبيعة تكون هكذا أيضًا أى موجودة من أجل تحقيق غاية ما، ما دام الصناع لا يفعل شيئًا غير تقليده للطبيعة أو إتمام ما تعجز عن صنعه[2].

وهذا واضح بالنسبة للحيوانات غير الناطقة - تلك التى لا تفعل لا بالفن ولا بالبحث أو بالتأمل، بينما نجد الجمهور يبحث عما إذا كانت مخلوقات كالعناكب وكالنمل وما شابه ذلك تفعل عن طريق العقل أو أى قوة أخرى. وإذا تدرجنا مع صورة الحياة من أدناها إلى أعلاها، فإننا نجد فى الحياة النباتية، أن النبات ينتج أوراقا لكى تمد الثمار بظل يحميها: فإذا كان الطائر يبنى عشه بالطبيعة ولغاية،

---

(1) المرجع السابق - ص ١٩٨.

(2) المرجع السابق ص١٩٨ ب.

وكذلك يفعل العنكبوت في نسيجه، والنبات فيما يختص بأوراقه لغرض الحماية، وفي جذوره التي يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء، فإنه من الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون في الأشياء التي تحدث في الطبيعة. ولما كانت كلمة "الطبيعة" تعني أمرين: المادة والصورة، وكانت الصورة هي الغاية بمعنى أنها تلك التي من أجلها يتم إنجاز الشيء[1] فإذا لم تتحقق الغاية في أي موجود طبيعي كما يحدث بالنسبة للمسخ، فإننا نقول إنه قد حدث فشل في المجهود الغائي؛ ذلك أن شيئا مالا يحدث في الطبيعة هكذا صدفة أو اتفاقا. بل لابد من أن يحدث كل شيء حسب غاية معينة.

ونخلص من هذه المناقشة إلى أن الطبيعة علة وأنها تفعل من أجل غاية، ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان[2]

معنى الضرورة في الطبيعة:-

ويناقش أرسطو فكرة الضرورة في آخر الكتاب الثاني من الطبيعة. فيتساءل عما إذا كانت الضرورة توجد في الأشياء الطبيعية كضرورة شرطية أم كضرورة مطلقة. إن الفلاسفة في الواقع يعتقدون بأن الحائط يتم بناؤه بالضرورة لأن ما هو ثقيل يتجه إلى أسفل. وما هو خفيف يتجه إلى أعلى بالضرورة، ومن ثم فإن الأحجار وهي أساس بناء الحائط إنما توجد في أسفل وأما الطين فإنه يوجد في أعلى لخفة وزنه منها، وكذلك الخشب فإنه يوجد على السطح إذ هو أخفها وزنا. والحقيقة أنه بدون هذا التكوين للمنزل على هذه الصورة فإنه لن يتم بناء منزل ما. ولكن يجب أن نتنبه إلى أن هذا المنزل قد بني على هذه الصورة لتحقيق غاية أو غرض ما، وهو السكن فيه، فالضرورة هنا تأتي من الغاية وليس من الأشياء التي يبنى منها المنزل، وهذه الضرورة هي الغاية وكذلك فإن المنشار مثلا يكون له شكل معين ويصنع من حديد معين بالضرورة وذلك لتحقيق غرض ما. وهو لأجل أن يكون صالحا لنشر الخشب.

---

(1) المرجع السابق ص١٩٩ أ.

(2) المرجع السابق ص١٩٦ ب.

وعلى هذا فالضرورة بالنسبة للأشياء المادية ضرورة شرطية وليست ضرورة مطلقة، إذ أننا نجد أن هذه الضرورة يكون شرطها الغاية التي من أجلها يتم الفعل[1]

ومن ناحية أخرى فإننا نجد الضرورة في الرياضيات وفي الأشياء الطبيعية من نفس النوع تقريبا.

ومن الواضح أن الضروري في الأشياء الطبيعية هو المادة والحركة. وعلى (الطبيعي) أن يبحث في نوعين من العلل: العلل المادية والعلل الغائية، ولكن ميدان بحثه الحقيقي هو العلل الغائية، ذلك لأن الغاية علة للمادة، وليست المادة علة للغاية، والغاية هي ما تضعه الطبيعة نصب أعينها. وفي الأمور الصناعية نجد الغاية متقدمة على العلل الأخرى كما هو الحال فيما يختص ببناء المنزل وفي الصحة[2].

الحركة:

بعد أن عرض أرسطو للطبيعة والعلل، وأشار إلى أن الطبيعة مبدأ حركة وسكون في شيء ما بالذات لا بالعرض، يشرع في دراسة الحركة فيبدأ في تعريفها وفي الإشارة إلى لواحقها في الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة، ثم يتابع دراسته للحركة في الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة، ثم يتابع دراسته لأجزاء الحركة في الجزئين السابع والثامن منه حيث يدرس فيهما الحركة بصدد المحرك والمتحرك، فيبرهن في الجزء السابع على وجود حركة أولى ومحرك أول، أما في الجزء الثامن فيدرس هذه الحركة الأولى وهذا المحرك الأول في ذاتهما دراسة تمهيدية كمقدمة لدراستهما في "ما بعد الطبيعة".

وسنحاول في دراستنا للحركة عند أرسطو أن نتتبع على قدر الإمكان طريقة العرض الأرسطي بحسب ورود هذه الموضوعات في كتاب الطبيعة.

طبيعة الحركة:

أشرنا إلى أن أرسطو قد عرف الطبيعة في الجزء الثاني من كتاب الطبيعة بأنها مبدأ للحركة والسكون، ومن ثمة فإن دراسة الطبيعة تتطلب تفسيرا للحركة،

---

(1) المرجع السابق ص-٢٠٠ أ.

(2) المرجع السابق ص٢٠٠ ب.

وهذا موضوع دراسة الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب الطبيعة. يبدأ أرسطو في هذا الفصل باستعراض منهج البحث الذي سيسير عليه في دراسته للحركة ولواحقها، فيذكر أنه لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة وللتغير .تعين وهو بصدد دراسته للطبيعة، ألا يهمل مبحث الحركة لأنه لو أهمله لكان في ذلك إهمالا لدراسة الطبيعة كلها؛ ثم يجب ملاحظة أن الحركة تتم في الأجسام الطبيعية أو في تلك الأجسام التي تتميز بأنها ممتدة متصلة، لأنه لو كانت متفصلة بالفعل فإنها لن تكون كما متصلا، ولما كان الجسم الطبيعي المتصل يكون متناهيا أو لا متناهيا (ومعنى قوله متناهيا أن له مقدارا وحدودا وشكلا معينا وصورة معينة. أما الجسم اللامتناهي فإنه لا يمكن أن نتصور له حدودا أو نهاية أو صورة متكاملة). فإن الجسم اللامتناهي يدخل في دارسة الحركة. ولما كانت الحركة تمتنع بدون المكان والخلاء والزمان فإنه يجب بحث هذه المسائل أيضا.

وبعد أن يفرغ أرسطو من استعراض المسائل التي سيتناولها بالدراسة عن الحركة في كتاب الطبيعة. يبدأ في دراسة طبيعة الحركة في ذاتها. ويذكر أنه يجب التمييز أولا بين ما هو بالفعل دائما وما هو تارة بالفعل وتارة بالقوة. وهذا بصدد الشخص المفرد أو الكم أو الكيف. وكذلك بصدد مقولات الوجود الأخرى، وأما "النسبة" فهي علاقة إضافة بين طرفين من حيث الزيادة والنقصان والفعل والانفعال والمحرك والمتحرك[1] ويقرر أرسطو بعد هذا أن الحركة لا توجد خارج الأشياء الطبيعية لأنه لا يوجد أى شيء خارج هذه الأشياء، ذلك أن أى تغيير إنما يتم من حيث الجوهر أو الكيفية أو الكمية أو المحل، إذ أن هذه هي فقط الموضوعات المشتركة للتغير. ويحدث التغير في كل من هذه الموضوعات بطريقة مزدوجة. فالنسبة للجوهر نجد: الصورة والحرمان أو العدم، وبالنسبة للكيفية نجد: الأبيض والأسود وبالنسبة للكمية نجد التام وغير التام، وأما بالنسبة للنقلة أى الحركة المحلية فإننا نجد النقلة المتجهة إلى المركز والنقلة المبتعدة عنه. أو الثقيل والخفيف. ومن ثم فإنه توجد أنواع من الحركات بقدر أنواع الوجود. ويختم أرسطو هذه الدراسة الأولية لطبيعة الحركة بإيراد تعريف لها فيذكر: أنها فعل ما هو بالقوة بما هو

---

(1) المرجع السابق – الكتاب الثالث – ص ٢٠٠ ب.

بالقوة، أى أنها فعل الشيء المتحرك منظورا إليه من ناحية صورته من حيث أنها بالفعل، لا بذاتها، ولكن لكونها متحركة[1]. وقدماء الفلاسفة لم يفطنوا إلى طبيعة الحركة ذلك لأنهم لم يكتشفوا الصلة بين القوة والفعل[2]

على أن هذه النظرية التى يفسر بها أرسطو الحركة تسمح - بحسب رأيه - بتفسير العلاقة بين المحرك والمتحرك وبين الفعل والانفعال، فالحركة فى ذاتها واحدة ولكنها تصبح فعلا عندما تكون من ناحية الفاعل أى المتحرك، وتصبح انفعالا إذا نظرنا إليها من ناحية المنفعل بها أى المتحرك، ويفصل أرسطو القول في نظريته هذه فيذكر أن الحركة هي التي يخرج فيها المتحرك من القوة إلى الفعل، فكأن أمامنا قبل الحركة موجودا ساكنا، ومعنى أنه ساكن أنه متحرك بالقوة قبل الحركة، ووظيفة المحرك أن يحرك هذا الساكن فيخرجه من حال القوة إلى حال الفعل؛ وفي فعل التحريك هذا نجد أن المتحرك ينفعل بالحركة، أما المحرك فيتعلق به فعل الحركة، وهذا هو معنى قولنا إن الحركة "فعل ما هو بالقوة". ولنضرب لذلك مثلا. فحركة نمو الطفل إلى دور الشباب هى فعل يتحقق بالتدريج. وهذا معنى قول أرسطو: إن الحركة فعل ناقص يتجه من القوة إلى الفعل، ويتدرج من القول إلى الفعل التام أى من السكون إلى الحركة، فالطفل يمر بمراحل متدرجة يتلو بعضها بعضا إلى أن يصل إلى مرحلة الشباب، ولكنه كان يتضمن أو يشتمل من قبل على الشباب بالقوة، كما أن البذرة تحتوى على الشجرة بالقوة ومن ثم فإن حركة للموجود الطبيعى إنما تكون تحققا فعليا لما يكون بالقوة فى هذا الموجود.

أما إضافة عبارة (بما هو بالقوة) إلى التعريف الأرسطى للحركة، وهى تعنى من حيث ما هو بالقوة، فذلك يرجع إلى أن الموجود الطبيعى الذى يكون موضوعا للحركة قد يتضمن أمورا أخرى كثيرة غير تلك التى تتوجه إليها الحركة، وقد تكون هذه الأمور بالقوة أو بالفعل فى هذا الموجود. ويتبع ذلك أيضا أن هذه العبارة الأخيرة تشير إلى أن القوة المقصودة تتعلق بنوع الجسم موضوع الحركة، فلا ينمو الطفل مثلا فيصبح فرسا، إذ أن الحركة النامية التى يكون من نتيجتها أن يصبح الطفل رجلا متعلقة بإمكانيات مغروسة فى الطفل أى بقوى كامنة فيه.

---

(1) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص٢٠١ أ.

(2) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص٢٠١ ب، ٢٠٢-٢٠٣ أ.

ويتضح من هذا أن أرسطو قد ربط بين الحركة وطبيعة الأشياء المتحركة، فليست الحركة فعلا عاما، ولكنها فعل محدود ومرسوم بهدف وبغاية حسب صور الجسم الطبيعي، وحسب القوى الكامنة فيه، فعندما تتحقق القوى الكامنة في الجسم وتنتهي إلى غايتها المرسومة يكون قد تم تكوين الجسم الطبيعي. وهذا المثال الذي يسوقه أرسطو خاص بفعل النمو غير أنه ينطبق على الاستحالة والحركة المحلية أيضا.

ويذكر أرسطو رأيا غريبا في تفسيره للحركة فيذهب إلى أنه لكي تتم الحركة يجب أن يؤثر المحرك الطبيعي في المتحرك بالتماس[1]

وبعد أن يعرف أرسطو مبادئ الحركة وعللها يبدأ في دراسة التغير، ولكنه قبل أن يتعمق في هذه الدراسة يستعرض بعض اللواحق التي ترتبط بالحركة في أذهان الجمهور، وهي: اللامتناهي والمكان والخلاء والزمان. وسنشير هنا إلى هذه اللواحق قبل الكلام عن التغير وأنواعه.

لواحق الحركة:

(أ) **اللامتناهي:** ما هي طبيعة اللامتناهي؟ لقد أوضح أرسطو أن الأجسام الطبيعية ما دامت تشتمل على صورة معينة فإنها يجب أن تكون متناهية إذ أن اللامتناهي معناه اللاتعيين، ومع هذا فقد سلم قدماء الفلاسفة بأن اللامتناهي موجودة بالفعل. ومن بين هؤلاء الفيثاغوريون وأفلاطون[2]. والفسيولوجيون، وقد دفعهم إلى ذلك ما لاحظوه من لا نهائية الزمان، وإمكان انقسام المقادير إلى ما

---

(1) المرجع السابق – الكتاب الثالث – ص٢٠٢أ:

Hence we can define motion as the fulfilment of the movable qua movable, the cause of the attribute being contact with what can move, so that the mover is also acted on,

(2) المرجع السابق- الكتاب الثالث – ص٢٠٣ (أ) (إن كل من تعرض لهذا الجزء من الفلسفة، بطريقة جديدة تكلم عن اللامتناهي، وقد أقر الجميع بأن اللامتناهي شيء بالذات لا يحمل على شيء آخر، إذ أنه جوهر قائم بذاته. ولكن الفيثاغوريين ظنوا أن اللامتناهي يوجد في الأشياء المحسوسة "لأنهم لم يجعلوا الأعداد مفارقة" وكل ما هو خارج عن السماء يعتبر لا متناهيا. أما أفلاطون فقد قال على العكس من هؤلاء بأنه لا يوجد أي جسم خارج السماء بما في ذلك المثل. ولهذا السبب فالمثل لا توجد في أي مكان، أما بالنسبة للامتناهي فإنه يوجد في الأشياء المحسوسة وفي الأفكار على السواء. وعند أفلاطون يوجد نوعان من اللامتناهي وهما" الأكبر والأصغر) "وفيما يختص بمشكلة الأكبر والأصغر عن أفلاطون راجع الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفي للمؤلف".

لاتهائية، وفعل الكون الذى لا ينقطع، فإن ذلك يرجع إلى لا نهائية المصدر التى تصدر عنه الأشياء، وكذلك من ملاحظتهم أن الشيء المحدود إنما يحده شيء آخر وهكذا، بحيث لا يوجد فى النهاية أى حد معين، واستندوا أيضا إلى معاينتهم لحركة الفكر في تسلسل الأعداد وزيادة المقادير، والتقدم نحو مكان خارج العالم[1]

والواقع أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون جوهرا أو كيفية أو مقوما. ويؤيد قولنا هذا دليل مستمد من تعريف الجسم ودليل آخر قائم على اعتبار طبيعة الأعداد، وأدلة فيزيقية أخرى. فالقول بجسم لا متناهى لا يتفق مع تعريفنا للجسم لأن هذا الجسم اللامتناهي يستحيل وجوده فى الواقع إذ أنه لا يمكن أن يكون مركبا أو بسيطا، وكذلك فإن القول بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان[2]

ولكن تبقي دعوى وجود اللامتناهي مستندة إلى لا نهائية الزمان وانقسام المقادير، ولكى نحل هذا الإشكال يجب أن نسلم بوجود اللامتناهى فى درجة أقل من الوجود الفعلى، أى أن نحمل عليه وجودا بالقوة من نوع خاص به بحيث يبقى دائما بالقوة ولا يتحقق أبدا بالفعل[3] . وعلى هذا فاللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار فى قسمته دون توقف كالمقدار، فيمكن مثلا تقسيم المقدار إلى جزئين، وكل جزء إلى جزئين آخرين وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالنسبة للعدد يكون اللامتناهي هو ما يمكن الاستمرار فى إضافة أعداد جديدة إليه بحيث تستمر الزيادة ولا تقف عند حد معين[4] ، ذلك لأن كلا من الانقسام إلى أجزاء والزيادة فى الأعداد إذا توقفت، بطل قولنا باللامتناهي إذ أنه فى هذه الحالة سيتحقق بالفعل، ويصير محدودا فنعرف صورته وشكله، فإن كان من الجواهر المفارقة فإنه سيصبح غير منقسم، وإن كان من

---

(1) المرجع السابق – الكتاب الثالث – ص٢٠٢ (ب)،٢٠٤ (أ).

(2) المرجع السابق – الكتاب الثالث – ص٢٠٤ (أ)،٢٠٥ (ب).

(3) المرجع السابق – الكتاب الثالث – ص٢٠٦ (أ)،٢٠٢ (أ).

(4) يلاحظ أن هذه الإشارة الأرسطية إلى لا تناهي الأعداد تتفق مع ما ذكره أفلاطون عن الثنائي اللامحدود The Indefinite Dyad غير أن أرسطو يشير إلى إمكان اللاتناهى أى قبول العدد لمبدأ اللاتناهى بينما يشير أفلاطون إلى أن مبدأ اللاتناهى متحقق بالفعل فى الثنائى اللامحدود (راجع كتاب الفكر الفلسفى – الجزء الأول للمؤلف).

الأجسام الطبيعية أو الرياضية، فإنه سيصبح معين الشكل والصورة وعندئذ ويصير متناهيا. فليس اللامتناهي إذن مركبا بالفعل كما ادعى القدماء، ولا يستحق ما أضفاه عليه انكسماندريس من صفات سامية إذ أنه مضاد لما هو تام وكامل، لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي إلى الفعل ولا يوجد شيء خارج عنه. وبذلك تبطل حجج زينون لأنه افترض أن اللامتناهي في الزمان والمكان متحقق بالفعل وهذا خطأ. وكذلك يمكن أن نرفض بالبراهين الخاطئة التي وضعت للتدليل على وجود اللامتناهي بالفعل[1] فالفرق شاسع بين انقسام الخط إلى أجزاء لا متناهية بالفعل وبين إمكان انقسامه، ومن ثم يمكن عبور المسافة التي قال زينون عنها أنها لا متناهية في الانقسام بحيث كان يتعذر عبورها في نظره.

٣-المكان :

يعد دراسة الحركة ودراسة اللامتناهي الذي يتعلق بها تعلقا ذاتيا من حيث أنه كم متصل، يبدأ أرسطو في استعراض اللواحق التي تتعلق بالحركة من خارج وذلك مثل المكان. فما طبيعة المكان وما حقيقة وجوده؟

يذكر أرسطو مبدئيا أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة شغلنا لمكان معين وانتقالنا من مكان إلى آخر، فإن ذلك يؤكد لنا أن المكان موجود ما دمنا نشغله بالفعل، وكذلك عندما نصب الماء من الإناء فإن الهواء يحل محله، هذا فضلا عما ساقه القدماء من أدلة متعددة على وجود المكان.

ويشير أرسطو إلى أنه قد تنشأ صعوبات من اعتبارنا أن المكان جسم، إذ كيف يحل جسم في جسم آخر؟. "فمن المستحيل أن يكون المكان جسما، لأنه في هذه الحالة سيجتمع جسمان معا"[2]. وستكون حدود الشيء هي نفس حدود المكان الحال فيه، وحدود المكان لا عنصر لها وليست مؤلفة من عناصر، وكذلك ليست علة وليس لها مكان بل هي تستمر في الاتساع بصدد كل زيادة[3] ويتساءل أرسطو عما إذا

---

(١) المرجع السابق – الكتاب الثالث – ص ٢٠٢ (أ) ،(ب) – ٢٠٨(أ)

(٢) المرجع السابق- الكتاب الثالث – ص٢٠٩ – وفي هذا رد على زينون،راجع أيضا ٢١٠ ب ص ٢٢ – ٢٦.

(٣) المرجع السابق- الكتاب الثالث – ص٢٠٨ (أ) – ٢٠٩ (أ).

كان المكان صورة أو مادة[1] فيقول: إذا ميزنا بين ما هو نسبى فى ذاته وما هو نسبى بغيره، فيجب أن نميز بين المكان المشترك الحاوى لجميع الأجسام والمكان الخاص بكل جسم على حدة، فمثلا أنت الآن فى السماء لأنك فى الهواء. والهواء فى السماء، وأنت أيضا فى الهواء لأنك على الأرض (والأرض فى الهواء)، وكذلك أنت على الأرض أيضا لأنك فى هذا المكان الذى لا يحتوى على أى شيء غيرك، فإذا كان المكان هو الغلاف الأول الذى يحوى كل جسم، فهو من ثم نوع من الحد وبالتالى فإن المكان يبدو على هذا النحو صورة كل شيء.. وعلى العكس من ذلك، فإنه حينما يكون جزءًا للمقدار فإنه يصبح مادة. ومثل هذه الدراسة تبين لنا بوضوح تام أنه يصعب أن ندرك طبيعة المكان إذا افترضنا أنه (مادة أو صورة)، فمن المستحيل أن يكون المكان مادة أو صورة، إذ الواقع أن الصورة والمادة لا يمكن أن ينفصلا عن الشيء بينما يمكن للمكان أن ينفصل عنه، ذلك لأن المكان الذى كان فيه هواء نجد أنه قد حل فيه ماء.. وأيضا فإن المكان ليس جزءًا ولا حالة، ولكنه منفصل عن كل شيء. يبدو فى الواقع أن المكان شيء مثل الإناء من حيث كون الإناء مكانا يمكن نقله ،وهو كذلك ليس جزءًا من الشيء. وإذن كالمكان ما دام منفصلا عن الشيء فإنه لا يكون صورة، وما دام مجرد غلاف (حاو للشيء) لا يكون مادة"[2].

من هذا يتبين لنا كيف أن المكان ليس صورة أو مادة، وأنه نوعان: مكان مشترك يوجد فيه أكثر من جسم واحد، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم على حدة، وإذا تحرك هذا الجسم فإنه يكون متحركا بالذات، أما المكان فإنه يتحرك بالعرض، وكما أن المكان ليس صورة أو مادة فهو أيضا ليس فجوة بل هو سطح حاو[3]. له طول وعرض، وبذلك يمكن تعريف المكان الخاص بكل جسم بأنه السطح الساكن للجسم الحاوى[4] ، أعنى السطح الباطن المماس للجسم المحوى، فالمكان الخاص إذن هو الحاوى الأول للجسم وهو مفارق له خارج عنه، وقد يتحرك الجسم

---

(1) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص٢٠٩ (أ) - ٢١٠ (أ).

(2) المرجع السابق - الكتاب الثالث- ص٢٠٩(ب).

(3) المرجع السابق - الكتاب الثالث- ص٢١٠(ب) - ٢١٢ (أ).

(4) المرجع السابق - الكتاب الثالث- ص٢١٢(أ).

ويتحرك معه المكان الذى يحويه فتكون حركة المكان بالعرض كما ذكرنا لأنه يكون ساكنا فى ذاته وغير متحرك، ويقال عن الجسم إنه فى مكان إذا وجد ما يحويه، أما إذا لم يوجد ما يحويه فإنه يكون كالعالم الذى يقال إنه فى المكان بالعرض لأنه ليس ثمة شيء خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فسحب، وكذلك النفس وهى غير مادية يقال إنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان.

يقول أرسطو بهذا الصدد "ثمت موجودات أخرى توجد فى المكان بالعرض مثل النفس والسماء.. لا يوجد شيء خارج العالم كله، وبالتالى فإن جميع الأشياء توجد فى السماء، لأن السماء تشمل العالم كله. ولكن مكان العالم ليس هو السماء بل هو أطراف السماء الماسة للجسم المتحرك بحيث تكون كحد ساكن له ومن ثم فإن الأرض تكون فى الماء، والماء يكون فى الهواء وهذا الأخير يكون فى الأثير، والأثير يكون فى السماء، ولكن السماء لا تكون فى أى شيء آخر"[1].

(٣) الخــلاء :

وينتقل أرسطو بعد هذا إلى تناول مشكلة الخلاء بالبحث، وذلك بحسب النظام الذى أشار إليه فى مستهل كلامه عن الحركة، فيذكر أنه من الضرورى دراسة الخلاء لن البعض يعرف المكان بأنه جزء خال معد لقبول الجسم، وأن الخلاء مكان خال من الجسم، وأنه بدونه لا يمكن تفسير الحركة، والتغير فى الكثافة وفعل التغذى وما ينجم عنه من زيادة فى الجسم[2]

يذكر أرسطو أن الجمهور يرى أن الخلاء امتداد لا يوجد فيه جسم محسوس وسبب ذلك أن الناس يرون أن كل موجود فهو جسمى وأن ما هو جسمى فهو محسوس، والمكان الذى لا يوجد فيه جسم محسوس يعتبر خلاء فكأن المكان الممتلىء هواء يعتبر فى نظرهم خلاء[3]

ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت الأجسام كلها ملموسة فإنه يتعين أن يكون لها وزن أى أن تكون ثقيلة أو خفيفة، وينتج عن هذا قياسا أن الخلاء هو مالا يوجد

---

(١) المرجع السابق – الكتاب الثالث – ص٢١٢ (أ).

(٢) المرجع السابق – الكتاب الثالث – ص٢١٢ (ب).

(٣) المرجع السابق – الكتاب الثالث – ص٢١٣ (أ)(ب).

فيه ما له وزن، ولما كانت النقطة – وهي مبدأ الامتداد (والامتداد هو مبدأ الجسيمة الملموسة – لا وزن لها فهي لا ثقيلة ولا خفيفة؛ فإنها على هذا الأساس تصبح خلاء وكذلك الامتداد؛ وإذن فيمكن القول – بحسب هذا الاستنتاج – أن الخلاء مكان يوجد فيه امتداد لجسم ملموس، ومن ناحية أخرى فإن الخلاء لا يشغله جسم ملموس؛ ومن ثم فإن القائلين بوجود الخلاء يقعون في تناقض من حيث أنهم يقيمون الجسم الملموس في الملاء على أساس النقطة والامتداد وهما غير ملموسان ويوجدان في الخلاء، وإذا كان الخلاء في نظرهم فجوة أو فجوات في الملاء فإن الجسم كله – وأساسه الامتداد – سيشتمل على خلاء في تكوينه الأساسي[1].

وهؤلاء المؤيدون لوجود الخلاء على اعتبار أنه ما لا يوجد فيه جسم ملموس هل يستطيعون تفسير مفردات الألوان والأصوات من حيث أنها غير ملموسة؟ وهل تعتبر في نظرهم خلاء لهذا السبب؟ إنهم يكتفون بالرد بأن هذه المفردات إذا كانت تستطيع استقبال ما هو ملموس فهي خلاء وإذا لم تكن كذلك فهي ليست خلاء.

وقد ظن الأفلاطونيون أن الخلاء هو المادة من حيث أن الخليط أو العماء أقرب إلى العدم، ولكن الحقيقة أن المادة لا تنفصل مطلقا عن الأجسام المركبة منها، وإذا كان ثمت خلاء فإنه لا يوجد فيه جسم أصلا.

ويتعين القول إذن بأن الخلاء لا وجود له سواء كمفارق أو غير مفارق، إذ لا وجود لفجوات بين الأجسام أو ثناياها.

ويزعم القائلون بالخلاء أنه تتعذر الحركة بدونه. فالخلاء في نظرهم هو علة الحركة وهو الذي تحدث فيه الحركة. ولكن ارتباط الخلاء بالحركة ليس ضروريا. إذ أن الخلاء ليس شرطا ضروريا لإتمام الحركة. وهذا ما لم يفطن إليه مليسوس[2] ولهذا فقد قال بامتناع الحركة لانتفاء الخلاء ومن ثم فإن الوجود في نظره واحد ساكن.

ولكن الواقع أن التغير يتم في الملاء مع انتفاء الخلاء وكذلك تحدث الحركة الكانية في الملاء عن طريق حلول جسم محل جسم آخر بالتبادل دون حاجة إلى

---

(1) م. س ٢١٤(أ).

(2) م. س. – ٢١٣ (ب) سطر ١٢.

فجوات خلاء خارج هذه الأجسام ويمكن ملاحظة ذلك في دوامات الأشياء المتصلة في السوائل وذلك حينما نلقي حجرا في الماء.

"ومن ناحية أخرى فإن التكاثف يحدث لا بضغط الخلاء بل بطرد ما يوجد في الجسم كما يطرد الماء الهواء الذي يحويه عن طريق الضغط"[1]

وكذلك فإنه يمكن أن يزيد حجم الأشياء لا بسبب إضافة الجديد إليها فحسب بل أيضا عن طريق التغير الكيفي وذلك كما في حالة تحويلنا للماء إلى هواء.

وعلى الجملة فإن القول بالخلاء فيه افتراض لوجود وسط لا متناه يعوق حركة الأجسام الطبيعية. وكذلك فإن التجربة لا تعطينا أي شيء شبيه بالخلاء[2]

فلا وجود إذن للخلاء سواء بالفعل أو بالقوة مفارقا أو غير مفارق والموضوع الوحيد للتغير الذي يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة[3].

٤- الزمان:

بعد أن تناول أرسطو فكرة اللامتناهي والخلاء والمكان يعرض لمتعلق آخر من متعلقات الحركة وهو الزمان، فيبحث عن طبيعة الزمان وتعريفه وصلته بالحركة وبالموجودات. ومشكلة الزمان من أهم المشاكل الفلسفية وتظهر لنا أهميتها حينما نعقد مقارنة بين زماننا النفسي الشعوري وزمان الموجودات الخارجية وحينما نقابل بين الزمان المنقضي والزمان الأبدي المطلق، وأيضا حينما تطلعنا الذاكرة على تدفق الزمان وتراجعه إلى الماضي الذي يتجه إلى الإيغال في القدم كلما تقدمت بنا السنون.

يبدأ أرسطو كلامه عن الزمان بقوله: إن الزمان غير موجود في ذاته فهو كالخلاء ليس له وجود ذاتي وإنما يتراءى لنا وجوده في غموض دون أن نتمكن من تبيينه وتحديده، فما مضى من زمان قد انقضى، وأما المستقبل منه فإننا نجهله وما نسميه حاضرا فإنه يزول باستمرار في اللحظة التي نقول عنه فيها إنه حاضر ويتحول في الحال إلى ماض - وإذن فأجزاء الزمان وهي الماضي والحاضر والمستقبل، إن هي إلا أقسام اعتبارية لا وجود لها في الحقيقة[4]

---

(1) م. س - ٢١٤(ب).

(2) م. س- ٢١٦(أ)، (ب).

(3) م. س ٢١٧ (أ).

(4) م. س- ٢١٩ أ، ب.

وقد يذهب البعض إلى أن (الآن) هو جزء الزمان وأن الزمان مؤلف من آنات أي أجزاء متشابهة يتركب منها الزمان المتصل، والواقع أن (الآن) ليس جزء الزمان فلا وجود له في ذاته إذ أنه لا يمكن أن يبقى كما هو أو أن يتغير من شيء إلى شيء آخر، بل على العكس من ذلك نجد (الآن) يتلاشى كلية وينحصر دون رجعة، فالزمان إذن امتداد معين بين أطراف مختلفة، وهو مجرى دافق لا يمكن إيقافه أو تحديده وقد اعتقد القدماء خطأ – بناء على ما لا حظوه من أن الزمان في انقضاء مستمر اعتقدوا أنه الحركة الدائرية للعالم أو أنه فلك العالم. والقائل بأن الزمان حركة إنما يغفل صدور الحركة عن المتحرك وكيف أنها متعلقة به تعلقا أساسيا[1].

وكذلك فالحركة ليست متصلة اتصالا مباشرا بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم في المكان، والزمان في كل مكان. فالزمان إذن مشترك بين الحركات وثمت علاقة بين الحركة والزمان تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة فهو مشترك بين الحركات، وكذلك فإن الزمان هو الذي يعد الحركة ومن ثم فهو مقياسها[2]، ولكن الحركة قد يكون من بينها البطيء والسريع بينما الزمان له هيئة رتيبة فهو إذن ليس حركة ولكنه كما قلنا يقوم بالحركة. وتحديد الزمان يتعلق بحالتنا النفسية، وتتأثر هذه الحالة بحركات الجسم، فالزمان متصل لأنه مشغول بالحركة، والحركة متصلة أيضا لأنها تتم في مكان متصل، فيكون لدينا إذن المكان المتصل الذي تتم فيه الحركة المتصلة تلك التي تكون متصلة لأنها تتم في زمان متصل، فالزمان إذن يرجع إلى الحركة، والحركة ترجع إلى المكان. ونحن نجد في كل من هذه المتعلقات الثلاث متقدما ومتأخرا، ولا حقا وسابقا، إلا أن علاقة التقدم والتأخر هذه هي الخاصية الأساسية للزمان، ومن هذا ينتج لنا تعريف الزمان بأنه "عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر"، أو أن الزمان عدد معدود كالأشياء المعدودة فهو مؤلف من مراحل متمايزة يتلو بعضها بعضا وبذلك يمكن عدها[3] والذي يعد هذه المراحل هو النفس، فإذا لم

---

(1) م. س ٢١٨ (ب).

(2) م. س – ٢٢١ (أ) س ١ – ٥

Time is a measure of motion and of being moved and it measures the motion by determining a motion which will measure exactly the whole motion.....

Further "To be in time" means, for movement, that both it and its essence are measured by time.

(3) م. س – ٢١٩ (ب)

توجد نفس تشعر بالزمان وبعده فلن يوجد زمان ما بل توجد الحركة وحدها في المكان ولا يوجد ما يعدها أى النفس. والنفس هي التي تقيس الزمان وتعتبره كلا واحدا يتألف من ماض وحاضر ومستقبل[1]

وقد يعتقد البعض أن (الآن) وهو طبيعة الزمان وماهيته جزء للزمان، ذلك لأنه يرتبط به ارتباطا وثيقا، فهو الذى يجعله متصلا وهو الذى يقسمه[2] ، ولكن الواقع أن (الآن) حد الزمان. وأن الزمان لا جزء له بمعنى أنه ليس ثمت وحدة جزئية للزمان. ويعتبر (الآن) بداية جزء ونهاية جزء، وهو بالنسبة للزمان كالنقطة بالنسبة للخط لا يمكن أن يقال إنها جزء الخط بل الصحيح أن يقال أن الخط نقطة تتجه في اتجاه معين. فالزمان إذن آنات مترابطة تعدها النفس.

وللآن معنيان: أولهما أنه حد الزمان، وثانيهما بمعنى "الحاضر القائم حالا" أى (في هذه اللحظة)و (على التو) وفى كلا الحالين لا يبقى (الآن) كما هو بل إن خاصية التلاشى التى يتضمنها الزمان تقضى على كل معنى للآن ذلك أن الزمان ينقضى باستمرار في تدفق دائم دون اعتبار لذاتية آناته[3] .

وإذا كانت الأشياء جميعا في الزمان فإن الموجودات الدائمة الخالدة كالعقول المحركة للكواكب والملائكة والله، لا يمكن أن يسرى عليها الزمان بل إن هذه الموجودات تظل في سكون دائم[4] فكأن السكون الذى أشار إليه الإيليون لا ينطبق إلا على المعقولات الخالدة التى لا تكون موضوعا للتغير، فهذه الموجودات الأزلية لا تتحرك إذ هى ثابتة، والزمان يتعلق بالحركة بل هو مقياسها كما سبق أن

---

(1) م. س – ٢٢٣(أ)س٢٠.

"... if there cannot be some one to count, there cannot be anything that can be counted; so that evidently there cannot be number ... But if nothing but soul, or in soul reason, is qualified to count, there would not be time unless there were soul, but only that of which time is an attribute i.e if movement can exist without soul, and the before and after are attributes of movement, and time is these qua numerable".

(2) م.س – ٢١٩ (أ)، (ب).

(3) م.س ٢٢٢ (أ)، (ب) ،يقول أرسطو فقرة ٢٢٢ (أ) سطر ١٠ وما بعده.

"The now is the link of time.. (for it connects Past and Future time). and it is a limit of time (for it is the beginning of the one and the end of the other).

(4) م.س – ٢٢٠ (أ)، (ب) – ٢٢١، (ب)

ذكرنا. ولهذا فإننا نجد عند أرسطو نوعين من الزمان: النوع الأول هو الزمان المطلق المتعلق بالأبدية، وهو زمان الموجودات الخالدة، ومن حيث أنه لا يمكن القول بأن هذه الموجودات ليست في الزمان أو خارج الزمان فتقول إنها في الزمان بالعرض.

أما النوع الثاني من الزمان عند أرسطو فهو الزمان الإنسان الذى يرتبط بشعورنا وهذا هو الزمان المرتبط بالحركة أى هو الذى نعده بالحركة، وهو أيضا الذى نقول عنه إنه لا يوجد بدون النفس لأن الزمان عدد، والنفس وحدها هى التى تعد.

والحركة التى ينصب قيام الزمان عليها قد تكون نموا أو نقصانا أو استحالة أو نقلة. ولكن النقلة هي الأولى بأن يعدها الزمان، إذ أنها تتم على نحو رتيب، وقد تكون النقلة في خط مستقيم، وقد تكون أيضا دائرة تستمر دون توقف، وهذه الحركة الدائرية الأخيرة تصلح أن تكون مقياسا للحركات الأخرى، وهى أكملها جميعا. فيتعين القول إذن بأن الزمان هو عدد هذه الحركة، وبالتالى يمكن الكلام عن دورة الأشياء في الوجود، وبعض القدماء كالفيثاغوريين وكذلك إخوان الصفا والإسماعيلية يخضعون نظام الأحياء في الوجود إلى تعاقب الأدوار والأكوار، وكذلك يتكلمون عن حتمية تأثير الحركات السماوية على الموجودات الأرضية[1]

ومهما تباينت الأشياء التى يشملها الزمان ويعدها فإن الزمان يبقى واحدا، ذلك أن وحدة العدد لا تتأثر باختلاف الأشياء المعدودة.

التغير وأنواعه:

يعود أرسطو فى الكتاب الخامس من (السماع الطبيعى) لدراسة الحركة بمعنى أوسع، فالحركة عنده تعنى التغير فى الوجود بصفة عامة، وهو الذى يتم من طرف إلى طرف آخر ضده، فقد يكون التغير من اللاوجود إلى الوجود ويسمى كونا كتغير اللا أبيض إلى الأبيض، وقد يكون من الوجود إلى اللاوجود كتغير الأسود إلى اللاأسود، ويسمى في هذه الحالة فسادا، ولا يمكن أن نتصور حدوث تغير من اللاوجود إلى اللاوجود[2]

---

(1) م.س– ٢٢٣(ب) – ٢٢٤(أ).

(2) م.س– ٢٢٤(أ)،(ب).

والتغير الذى ينصب على الجوهر وهو الكون والفساد يسمى بالتغير الجوهرى. أما التغير العرضى، فهو ما يقع على الجسم المادى من حركات من حيث المكان والكيفية والكمية[1] ، وهذه مقولات ثلاث تتعلق بها حركات ثلاث على التعاقب، وهى النقلة والاستحالة،والزيادة والنقصان. ويؤكد أرسطو ضرورة التماس بين المحرك والمتحرك كشرط ضرورى لتمام حركة النقلة،وكذلك فى حالة الزيادة أو النقصان.

أما الزمان والإضافة والفعل والانفعال، فإن أرسطو يرفض أن يجعل منها مقولات.فالزمان الذى كان يظنه السابقون مقولة بذاته جعله أرسطو - كما بينا - مقياسا للحركة بحسب المتقدم والمتأخر، أى أنه أصبح متعلقا بالحركة. وأما الإضافة فإنها لا تعتبر مقولة بذاتها عند أرسطو إذ أن التغير يقع على طرفيها.

يبقى الفعل والانفعال، وكل منهما تغير لا يمكن أن تحدده مقولة بعينها، فقد تكون للانفعال مظاهر جسمية، وقد يتداخل الفعل والانفعال مع أى من المقولات الثلاث الأساسية أى المكان والكم والكيف[2] .

ويفصل أرسطو القول فى الحركات المتعلقة بهذه المقولات الثلاث، وهذه الحركات هى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان:

أولا: أما النقلة أى الحركة الموضعية الظاهرة، فهى تختلف باختلاف الكائن المتحرك، فالكائن الحى له نقلة تختلف عن الحجر، أى أن حركة الجماد ترتكز إلى مركز العالم، ثم أن هناك حركة الكواكب وهى حركة دائرية، وقد رأى المسلمون فيما بعد أن الكواكب ما دامت لها حركة دائرية فهى بذلك كائنات حية. ويمكن أن نقسم حركات الكائن الحى إلى حركة من طرف إلى طرف. ثم إلى حركة

---

(1) م. س – ٢٣٥(ب).

(2) م. س – ٢٦٦(أ)، (ب).

ويشير أرسطو فى هذا النص إلى غير المتحرك، فيقول أنه على أربعة أنواع: ما لا يتحرك أصلا كالصوت وهو غير مرئى،وما يتحرك بصعوبة،وما تكون حركته بطيئة فى البداية،وما لا يتحرك مع قدرته على الحركة بالطبع،ويسمى هذه الحالة الأخيرة بالسكون المضاد للحركة،فهو عدم حركة فى موضوع من شأنه أن يتحرك (٢٢٦ ب – س٩-١٥).

دائرية لا طرف فيها إلا من الوجهة الدائرية المحضة. ولعلنا نتساءل كيف يمكن تطبيق المبدأ العام الأرسطي على الحركة الدائرية، إذ أن أرسطو قد قال بأن الحركة تغير من طرف إلى ضده، ومن المعروف أن الحركة الدائرية لا تتوقف فيكف يمكن إذن أن يقال إن في هذه الحركة انتقالا من طرف إلى ضده؟

ثانيا: الاستحالة: وهى التى تطرأ على الكيف كتغير لون الجلد فى حالة الانفعال أو المرض. ولا يجب أن نخلط بين هذا النوع من التغير الكيفى، وبين التغير الجوهرى الذى يتم بإحلال صورة مكان صورة.

ثالثا: أما الزيادة والنقصان: فهى التغير الذى يطرأ على الكم وذلك كما يكبر الطفل ويصبح شابا يافعا، وحينما يخسر المريض لقلة الغذاء.

ويلاحظ أن لكل حركة بداية ونهاية، وتنتهى الحركة إلى السكون وذلك عندما تتحقق إمكانياتها كلها أو بعضها في الوجود، وليست الحركة فعلا بنفس المعنى الذى نطلقه على الصورة أو الماهية. إذ هى فعل ما هو بالقوة" أى شيء متحرك"لا باعتبار صورته أو ماهيته فى ذاتها. بل باعتبار هذه الصورة متحركة فسحب، وإذن الحركة كفعل لا تتعلق بالصورة أو الماهية في ذاتها إذ أن هذا يعتبر تغيرا جوهريا بل إنها فعل بالعرض بالنسبة للصورة أو للماهية وهذا الفعل هو كون الصورة أو الماهية متحركة.

أما قول أرسطو بأن الحركة تنتهى إلى السكون عندما تتحقق سائر إمكانياتها فذلك مثلا كالطفل: فإنه يكبر وينمو لأنه حاصل في جسمه على إمكانيات النمو التى توصله إلى دور الشباب وإلى حدود النمو الذى تقتضيه صورته، فإذا ما تحققت هذه الإمكانيات، أى إذا ما تحقق له هذا النمو بحسب الصورة سواء كانت صورة النفس كمحرك أو صورة الجسم كمتحرك، فإن حركة ذلك النمو تقف وتسكن أى أن هذا النمو لا يستمر بغير حدود، بل يتوقف عندما يحقق ما تقتضيه طبيعة الجسم التامى، ويبقى أن إمكانيات النمو هذه متعلقة بصورة الطفل أو بالشيء المتحرك، فليس للحركة من معنى إذن إلا فى علاقة صورة مع مادة أى فى علاقة ما هو بالفعل مع ما هو بالقوة.

أما قول (أرسطو) إن الحركة لها بداية ونهاية فإنه يفسره بالتغير من ضد إلى ضد[1] ، فإذا تحول شيء ما إلى السواد مثلا فمعنى ذلك أنه كان قبل ذلك غير أسود، وإذا كبر شيء ما فمعنى ذلك أنه كان صغيرا قبل أن يكبر، وإذا سقط حجر من أعلى إلى أسفل فذلك يعنى أن الحجر كان فى أعلى قبل سقوطه. وإذن فكل حركة إحلال تتم بين ضدين من أعلى إلى أسفل، من أبيض إلى أسود. فالحركة إحلال ضد مكان آخر، ويتعين شرط آخر في الحركة وهو أن بدءها ونهايتها يجب أن يكونا من جنس واحد. فالحركة تتم من لون إلى لون آخر، ومن مكان إلى مكان آخر، وليس من لون إلى مكان مثلا. وهناك ثلاثة أجناس عليا للحركة وهى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان: وتتحقق هذه الأجناس فى ثلاث مقولات - كما ذكرنا وهي المكان والكيف والكم على الترتيب[2] وفى أنواع الحركة الثلاثة نجد أن الحركة تكون بدايتها عدم صفة أو وضع ما، ونهايتها التى تصل إليها هى الحصول على هذه الصفة .أو على هذا الوضع فالحركة تبدأ كما قلنا من اللاأبيض وتنتهى إلى الأبيض، ومن اللاموسيقى إلى الموسيقى، فلحظة تحرك الشىء بفعل الحركة هى لحظة عدم الصفة التي يكون عليها قبل الحركة، ويبقى أن عدم الصفة السابقة على الحركة وامتلاك الصفة الجديدة التى انتهت إليها الحركة، يبدو أن هاتين الحالتين تتمان في موضوع ثابت لا يتغير، له صورة معينة كالإنسان مثلا.

الكون والفساد :

لنتساءل فى النهاية لماذا لم يضف أرسطو الكون والفساد إلى الأنواع الثلاثة للحركة ويجعلها جنسا رابعا لها. والواقع أن أرسطو فعل ذلك بادىء الأمر ولكن سرعان ما استبعد هذا الرأى، لذلك أن الحركة بأنواعها الثلاثة تتم من الوجود إلى الوجود مع بقاء الصورة الجوهرية على ما هى عليه، ولذلك فيمكن اعتبار هذا التغير فى الحركة تغيرا بالعرض. أما فى حالة الكون والفساد فالتغير[3] جوهرى ينصب على الصورة أو هو ميلاد صورة في حالة الكون واختفاء صورة فى حالة الفساد، أو

---

(1) م.س ٢٢٤—ب = ١٢٩ = ٢٣٩ س ١٤ - ٢١ - ٢٣٠ ب.

(2) م.س : ٢٠ب

(3) التغير الجوهري كالتغير الكيميائي الذى يحدث فجأة دون سابق مقدمات"

بمعنى آخر هو انتقال من اللاوجود إلى الوجود أو بالعكس، وإذا كانت الحركة هي انتقال من الضد إلى الضد فإن ذلك لا يمكن أن يحدث بصدد الصورة أو الجوهر، ذلك أن الجوهر لا ضد له ولذلك فإن التغير في حالة الكون والفساد يحدث فجأة وبطريقة غير متصلة، وليس كالحركة التي قد تتم بالتدريج في الزمان أي بطريقة متصلة[1]

أما التغير العرضي فهو الذي يتم بالتدريج وينبه أرسطو إلى أنه لا يجب الخلط بين الكون وبين الحركة التي تطرأ على المادة وتعدها لاستقبال صورة التمثال، والتغيرات التي تطرأ على البذرة وتعدها لاستقبال الصورة التي ستكون عليها بعد استنباتها، فإن هذه التغيرات التي تدرسها العلوم لا تعد "كونا"، بل هي حركات ممهدة للكون أي لحلول الصورة، وقد تحدث هذه الحركات وتنتهي في نفس الوقت الذي تحل فيه الصورة.

ولنعرض في النهاية إلى البواعث التي أدت بأرسطو إلى وضع نظريته في الحركة. ويسهل علينا إذا تتبعنا المذاهب السابقة على أرسطو أن نتبين الهدف الذي يرمي إليه من وضعه لهذه النظريه، فقد كان (هرقليطس) يرى في الحركة سيلانا مستمرا؛ أما (بارمنيدس) كما نعرف فقد نفى الحركة وبالتالي الكثرة وأثبت بدلهما السكون والوحدة، وحاول (أفلاطون) أن يوفق بين هذين الاتجاهين فقبل مبدأ هرقليطس وجعله مبدأ للعالم المحسوس، أما مبدأ بارمنيدس فقد جعله مبدأ للعالم المعقول. ولكنه وجد صعوبات جمة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس، وقد أشرنا في كلامنا عن أفلاطون إلى أنه انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل لكي يوجد نوعا من الاتصال والحركة والكثرة، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التي تقوم في الحركة وضع مبدأ الثنائي اللامعين أو اللامحدود. أما أرسطو فقد رأى في القول بالتغير المستمر نفيا للصورة الثابتة وهو ما يعد أيضا نفيا لموضوع العلم إذ أن هذه الصورة هي الموضوع الحقيقي للعلم، فإذا كانت متغيرة دائما تعذر أن تكون موضوعا لأي إدراك وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هرقليطس قد دفع بأفلاطون

---

(1) م. س — ١٢٠٣).

إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ويجد فيه موضوعا لدراسته، ولكن أرسطو يقول عن نفسه إنه سيحاول أن يجد صورة العلم في عالمنا هذا لا أن يفر إلى عالم آخر كما فعل أفلاطون: ذلك أن فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم هو الوجود الحقيقي؛ ومن الممكن عن طريق الاستقراء - أن نجد في العالم هو الوجود الحقيقي؛ ومن الممكن - عن طريق الاستقراء - أن نجد في العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء وبعضها الآخر يحدد حالات نهاية للحركة، ومن ثم فليس هناك أي أساس للقول بالتغير المستمر للصور الجوهرية، ذلك أن المشاهد في الواقع أن الصور تبقى كما هي وأننا نستطيع التعرف على زيد أو عمرو أو حيوان ما أو نبات ما في أوقات مختلفة وإلا لما أمكن التفاهم والاتصال. ونجد أرسطو يقول "إن تجربتنا تدلنا على أن التفاهم والاتصال والتعرف على الموجودات الخارجية. كل هذه الأفعال نحس بأنها قائمة، فإذن لا يمكن القول بأن الصور الجوهرية في تغير مستمر، ويلزم عن هذا الموقف نفي سبق القوة على الفعل أو اللامعين على المعين. فعند أرسطو الفعل أو الصورة يتقدمان على القوة أو المادة. وينتج عن هذا أن الصور التي هي موضوع العلم تكون قديمة ثابتة. وتبقى هذه الصور الجوهرية العلل الغائية التي توجه سلسلة التغيرات العرضية التي تطرأ على المادة.

وإذن فقد انتهى أرسطو إلى رفض موقف هرقليطس. وكذلك موقف أفلاطون الذي يقول بالجواهر الأزلية المعقولة. واعتبرها جواهر ثابتة لا تقبل أي نوع من التغير أو الحركة. أما الجواهر الأولى فهي الصور المتشخصة الموجودة في هذا العالم. وهذه إحدى النتائج الهامة لمذهب أرسطو في الحركة.

مصدر الحركة:

بعد دراستنا للحركة في ذاتها وأنواعها ومتعلقاتها يجب أن نوضح مصدرها وعلاقاتها بالمحرك والمتحرك. وعلى الرغم من أن أرسطو سيفصل القول عن هذا الموضوع في "الميتافيزيقا" إلا أننا يجب أن نشير إليه ونحن بصدد علم الطبيعة.

إن كل متحرك لا بد أن يتحرك بواسطة شيء آخر، فللحركة مبدأ بالضرورة، إذ لا يتحرك أي شيء تلقائيا من نفسه كما أدعى الطبيعيون الأوائل الذين ركبوا الحركة في ذات الوجود الطبيعي، فأصبح الوجود حاصلا بالطبع على

مبدأ حركته وسكونه، وعند أرسطو لا يتضمن أى موجود القدرة علـى الحركـة بـدون محرك، فالقانون الأول للحركة عنـده "أن كـل مـا يتحـرك فإنمـا بفعـل شـيء مـا" ويقتضي ذلك أن ننتهى إلى ضـرورة التسـليم بوجـود حركـة أولى ومحـرك أول وذلـك استنادا إلى استحالة التسـليم بوجـود حركـة لا متناهيـة فـى زمـان لا متنـاه. يقول أرسطو "إنه لما كان كل متحرك إنما يتحـرك بفعـل شـيء مـا بـالضرورة سـواء أكـان متحركا بفعل شيء متحرك أو كان هذا المتحرك الأخير متحركا بفعـل متحـرك آخـر متحرك أيضا وهذا الأخير بفعل متحرك آخر متحرك أيضا وهذا الأخير بفعل متحرك آخر وهكذا، فإنـه يجـب بـالضرورة الوقـوف عنـد محـرك أول وإلا نسـتمر إلى مـا لا نهاية"[1].

ثم أن هذا المحرك الأول الذى أثبته أرسطو لا يمكن أن يكون متحركـا لأنـه سيكون حينئذ فى حاجة إلى محرك، ولهذا لزم القول بمحرك أول ثـابت يحـرك ولا يتحرك[2].

يضيف أرسطو إلى هـذا قولـه[3] بضرورة تمـاس المحـرك للمتحـرك، إذ لا يجب الفصل بينهما، ويصدق هذا بالنسبة للنقلة والاستحالة والزيادة والنقصان علـى السواء[4]

ثم أنه يجب التمييز بين نوعين من الحركة يتطلب كل منها نوعا خاصا من المحرك، **وأولهما** حركة الكائن الحي ومبدأ حركته وهـى النفـس، إذ أنـها تحـرك الجسم، فالنفس هى المحرك والجسم هو المتحرك، وقد تتم الحركة أيضـا بـين قـوى النفس لتكون إحداها محركا والأخرى متحركا وذلك فـى حـدود اتصـال هـذه القوى بالجسم.

أما النوع الثانى من الحركة فهو حركـة الجمـاد أو الكـائن غـير الحـى، وهذه تقتضى محركا من خارج يحرك غير الحـى بحسـب صورتـه، وكذلـك بحسـب

---

(1) م، ص-١٢٤٢.
(2) م ص ٢٦٧ ب.
(3) وقد أشرنا إليه فى موضع سابق.
(4) ٢٤٣ أ-ب.

الصورة التي يقصد إليها المحرك من تحريكه لهذا الجسم، وإذن فالمحرك يفعل على حسب صورته، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء فإذا ما قبل الشيء الحركة فإنه يتحرك بصورتها وعلى حسبها.

قدم العالم والحركة :

يدلل أرسطو علي قدم العالم وأزلية الحركة والزمان. ويلاحظ أن معظم الفلاسفة الدينيين قد عارضوا قوله هذا بقدم العالم لمناقضته لفعل الخلق الإلهي، ولأن إثبات وجود عالم قديم إلى جوار الله يعد شركا أي إثباتا لعالم قديم إلى جوار القديم الأول، ولأرسطو حجج كثيرة على قدم العالم والحركة ولكن لديه حجة هامة نشير إليها أولا وهي قوله: إن العلة الأولى ثابتة أي أنها كما هي دائما لها نفس قدرتها على الفعل، وأنها تحدث دائما نفس معلولها، فلو افترضنا أنه كان هناك سكون في وقت ما ولم تكن ثمة حركة فإن معنى ذلك أنه لن تكون هناك حركة بعد ذلك، وإذا فرضنا أن هناك حركة صادرة عن العلة الأولى فإنها ستستمر قدما وتبقى كما هي لأنه إذا افترضنا أن العلة الأولى ظلت ثابتة زمنا ما، ثم صدرت عنها حركة تكون هي سبب العالم وحدوثه فإننا نتساءل بدورنا ما الذي رجح في ذات العلة الأولى إحداث هذه الحركة في الوقت الذي أحدثت فيه ولم تحدث في وقت آخر غيره، لا بد أن ثمة مرجحا اقتضى حدوثها في الوقت الذي استحدثت فيه بالصورة التي حدثت بها. وإذا سلمنا بهذا فكأننا نسلم بوجود تغير في العلة الأولى، وقد افترضنا أنها ثابتة على الدوام. وإذن فإننا نقع في تناقض مرده أننا نقول بأن فعل الحركة فعل محدث، لهذا يجب التسليم بقدم العالم والحركة. واستنادا إلى هذا البرهان على قدم العالم يرد أرسطو على انكساغوراس الذي ذكر أن العقل ظل ساكنا زمنا لامتناهيا ثم حرك الأشياء مؤكدا استحالة هذا الرأي لأنه يعني أن العلة الأولى متغيرة وقد افترضناها ثابتة، فيلزم أن نرفع عنها الحركة المحدثة في الزمان وأن نسلم بقدم الحركة.

وكذلك يفند أرسطو الرأي القائل بأن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون، فيتساءل عن المرجح لوجود سكون بعد الحركة ثم للحركة بعد السكون؟ وله

حجج كثيرة يثبت بها قدم العالم والحركة بعضها متعلق بقدم الهيولى وبعضها يحاول فيه إثبات قدم الحركة بقدم المتحرك والمحرك والزمان.

على أنه يجب الإشارة في النهاية إلى أن مباحث العلم الطبيعي عن أرسطو تتجه في تفصيلاتها إلى إثبات أزلية الطبيعة أي قدم العالم: فقد سبق أن أشرنا إلى قدم المادة، وقدم الصورة الطبيعية، وكذلك قدم الحركة ورجوعها إلى محرك أول قديم يحرك ولا يتحرك، ثم بينا أخيرا ارتباط الزمان بالحركة وبالمكان. وهكذا نرى صورة متكاملة لعالم قديم يتعارض تماما مع فعل الخلق القائم على الإحداث في الزمان حسب التفسير الديني للخلق. وسنرى هل سيصلح القول "بالإبداع" كحل وسط بين "الخلق" والقول "بالقدم".

الفصل السادس
النفس عند أرسطو

١-دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي

دراسة النفس عند أرسطو تدخل في العلم الطبيعي إذ أنه يقول لنا إن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة فيما يتعلق بالموجودات الطبيعية لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحي. ويفهم مما كان يقصده اليونان بلفظ Psychè الشعور ويطلقونه للدلالة على ظواهر الحياة من تغير ونمو وتحول وتعقل وإذن فقد كانت النفس على هذا الأساس مبدأ الحياة، وتكون دراسة النفس في نظرهم دراسة للحياة وظواهرها.

ولما كان الكائن الحي يقوم على مبدأين، هما الصورة والهيولى على رأى أرسطو وكانت النفس هي صورة هذا الكائن – وقد بينا أن العلم الطبيعي يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة بالنمو والنقصان – لذلك فإن دراسة النفس تدخل تحت هذا العلم. فعلم النفس على هذا الاعتبار يدرس الموجودات الطبيعية المركبة من صورة وهيولى.

ويدلل أرسطو على هذا الرأى بعدة أدلة منها:

١- أن الانفعالات كالغضب والخوف لا تصدر عن النفس وحدها بل عن المركب عن النفس والجسم، ففي الغضب مثلا نجد أن الذى يحدث هو انفعال نفسي يصاحبه تغير جسمي.

٢- الإحساس: فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن فلا يمكن أن يقال على فاقد العينين إن له قوة الإبصار، ذلك أن هذه القدرة على الإبصار مرتبطة بالعين كعضو له.

٣- التعقل: وهو خاص بالنفس إلا أنه لا يمكن أن يقوم إلا على أساس التخيل، والتخيل لا يتحقق بدون الجسم: إذن فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخله في العلم الطبيعي.

٢-كتاب النفس لأرسطو:

ونجد دراسة النفس في كتاب النفس وفي الطبيعيات الصغرى.

وقد رتب الشراح كتب أرسطو، فجعلوا الكتب المنطقية أولا، ثم الكتب الطبيعية وألحقوا بها كتاب النفس، وأخيرًا ما بعد الطبيعة:

ولواحق كتاب النفس أى الطبيعيات الصغرى، تبحث بالتفصيل في بعض المسائل الجزئية، التي يتعرض لها كتاب النفس، فنجد أرسطو يفصل القول في البصر، والسمع، و الشم، والذوق، واللمس في كتاب الحس والمحسوس، وهو لا يخرج في هذا الكتاب من مضمون نظريته في كتاب النفس. ثم يتكلم عن قوانين تداعي المعاني وارتباطها في كتاب الذكر والتذكر. وهو يتناول أيضًا موضوعات سيكلوجية أخرى في عدة كتب. أهمها النوم واليقظة والأحلام. وله رسائل أخرى تنزع إلى نفس هذا الاتجاه وهي في طول العمر وقصره، وفي الحياة والموت وفي التنفس. أما كتاب النفس. فهو المبحث الرئيسي في النفس.

ويذكر لنا صاحب الفهرست، أن حنين نقله إلى العربية وشرحه ثاميستيوس Themestuius ولخصه الإسكندر الروديسي في نحو ١٠٠ورقة، وحرر ابن البطريق جوامع له، ونقل اسحق شرح ثاميستيوس إلى العربية، ثم شرحه ابن رشد فيما يعرف بالشرح الكبير. ولخصه فيما يعرف بالشرح الصغير، ولكنه في تلخيصه هذا يمزج آراء أرسطو في النفس بآرائه هو أى آراء ابن رشد وقد ترجم هذا الكتاب بعد عصر النهضة إلى معظم اللغات الأوربية الحديثة وظل أساسًا لعلم النفس إلى عهد قريب.

ينقسم كتاب النفس إلى ثلاث مقالات.

المقالة الأولى: في مذاهب القدماء الرئيسية في النفس: ولهذه الآراء أهمية تاريخية كبرى لأنها تعتبر أحد المصادر الرئيسية لآراء الفلاسفة السابقين على سقراط، ولو أنه يلاحظ أن أرسطو يحور آراء القدماء حسب مذهبة تمهيدًا للرد عليهم.

المقالة الثانية: فى تعريف النفس حسب قول أرسطو "إنها كمال أول لجسم طبيعى آلى". وفى دواعى القول بهذا التعريف، ثم فى الكلام عن القوى الحاسة.

المقالة الثالثة: وهى فى النفس وقواها، وفى القوى المحركة إجمالا، وقد كان لهذه المقالة الأخيرة تأثير كبير على فلسفة أفلوطين وفلسفة القرون الوسطى بوجه عام، فقد أثارت مشكلة العقل المفارق مناقشات كثيرة رد فيها فيليبون على الإسكندر الأفروديسى وأفلوطين، وكذلك فعل ابن رشد، ويرجع هذا كما سنرى إلى غموض نص أرسطو في كلامه عن العقل المفارق، وتفسير الإسكندر لهذا النص واعتباره هذا العقل خارجاً عن النفس. وتسميته له بالعقل الفعال، وللإسكندر رسالة في العقل والمعقول يذهب فيها إلى هذا الرأى وقد حرر الفارابى رسالة فى العقل نشرت مؤخرًا تتضمن موقف الإسكندر هذا الذى أتبعه فلاسفة الإسلام باستثناء ابن رشد وأبى البركات البغدادى.

٣-مباحث عامة حول دراسة النفس[1]

يذكر أرسطو أن المعرفة على اختلاف أنواعها شيء حسن وجليل، وهو يضع دراسة النفس فى – المرتبة الأولى بالنسبة لسائر ضروب المعرفة وذلك لأسباب منها: (١) – أن هذه الدراسة دقيقة أى أنها تتطلب كثيرًا من الدقة فى البحث والاستقصاء: (٢) – أن موضوع هذه الدراسة للنفس اشرف وأسمى ما فى الوجود الطبيعى: (٣) –أن دراستنا للنفس تكشف لنا عن جوانب الحقيقة الكاملة فى ميدان العلم الطبيعى ذلك لأن النفس صورة الكائن الحي. ويتكلم أرسطو بعد ذلك عن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس، فيقول إن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس وجوهرها ثم دراسة ما يتعلق بطبيعتها من لوازم، ومعنى هذا أن أرسطو يريد أن يصل إلى معرفة ماهية النفس وذلك عن طريق تعريفها بالحد التام، وهو يتساءل عن المنهج الواجب اتباعه فى هذه الدراسة، وعنده أنه لا يوجد منهج واحد لسائر العلوم

---

(١) المقالة الأولى- الفصل الأول.

بل لكل علم منهج خاص به، فثمة منهج خاص لعلم النفس يقوم على البرهان والقسمة، ويشير أرسطو إلى طريقة البحث بقوله إننا نبحث أولا عن الجنس الذى تقع تحته النفس، وهل هى جوهر أم شيء جزئى، كيف أم كم أم شيء آخر من المقولات. وهل هى بالقوة أم أنها كمال أول، هل تقبل القسمة أم أنه لا أجزاء لها؟. وهل سائر الأنفس من نوع واحد أم لا؟ وإذا كانت مختلفة فهل تختلف بالنوع أم بالجنس؟ وهل نبدأ فى البحث عن وظائف النفس أم النفس ذاتها؟ ويشير أرسطو إلى أن الاتجاه العام الذى كان سائدًا عند القدماء هو البحث عن النفس الإنسانية فقط ويريد هو فى هذا البحث أن يبين علاقة نفوس الحيوان وغيره من الكائنات الحية بنفس الإنسان. وهل تقع هذه النفوس كلها تحت جنس واحد أم لا؟

ويرى أرسطو أنه من الواضح أن العلم بالماهية لا يتيسر لنا قبل دراسة سائر أعراض الجوهر، لأننا إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض استطعنا تعريف حد الجوهر بالماهية.. ينتقل أرسطو بعد هذا إلى دراسة وظائف النفس. فيذكر أن الإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر، لأن الفكر قائم على التخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن، ولن يكون للنفس وجود مستقل عن البدن. وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم: فعندما يحدث أى انفعال فى النفس يحدث معه تغير جسمى، وإذن فأحوال النفس صور حالة فى هيولى، ومن ثم فلا يجب أن نقول إن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك الجسم، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معًا، ولذلك أيضًا كان البحث فى النفس مما يخص العلم الطبيعى سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها. ويجمع أرسطو فى تعريفه للنفس بين تعريف الجدلى الذى يعرف الغضب مثلا بأنه الميل إلى الاعتداء، وبين تعريف الطبيعى الذى يصف الغضب بأنه غليان الدم المحيط بالقلب، فالأول يصف الصورة والثانى يصف الهيولى. أما أرسطو فيجمع التعريفين معاً ويضيف الصورة إلى الهيولى. ولما كان البحث فى العلم الطبيعى يتناول الموجود من صورة وهيولى لذلك كان من الضرورى اعتبار علم النفس جزءًا من العلم الطبيعى. ويضع أرسطو النتيجة النهائية للفصل الأول من المقالة الأولى – وكان قد ذكر هذه

النتيجة فى مستهل المناقشة، وهى أن أحوال النفس لا تصدر عن المركب من نفس وجسم.

٤- في تاريخ مذاهب النفس[1]:

بعد أن تكلم أرسطو عن مذهبه وحدد مشكلات البحث وعرض لعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعي مما يعد مقدمة لا غنى عنها للاستمرار في دراسة هذا الموضوع، يعود فيستخدم المنهج التاريخي فيسترد مذاهب القدماء السابقين عليه في النفس حتى يميز بينها وبين مذهبه هو، وقد أجمل ما أجمع القدماء عليه من تمييز الكائن الحي من غير الحي في صفتين هما: الإحساس والحركة، فمن حيث الحركة نجد أن جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أن الكائن الحي يتحرك ذكروا أن النفس هي الأولى بفعل التحريك، وأنها من نفس طبيعة ما يتحرك. فالنفس في نظرهم هي المحرك وهي من نفس نوع الأشياء المتحركة أى أنها مؤلفة من العناصر التى قالوا بها. فطاليس وهو أول الفلاسفة يرى أن النفس قوة محركة ويجعل هذه القوة المحركة سارية في جميع الأجسام فيقول إن المغناطيس له نفس لأنه يجذب الحديد ، أما ديوجين وانكسماس فقد قالوا إن النفس هى الهواء وهي تعرف وتحرك. ومنهم من قال بأن "النفس"جرم لطيف نارى الطبيعة وهو أول ما يتحرك ويحرك، وهيرقليطس من هذه الطائفة فقد قال بأن النفس نار أثيرية وأنها في تغير مستمر وقد استند القمايون إلى هذا المبدأ وقال إن النفس خالدة لأنها تتحرك حركة أبدية دائمة وقال هيبون إن النفس ماء.. أما كريتيل فقد قال إن النفس دم اعتقادًا منه بأن الإحساس أخص صفاتها وأن هذا الإحساس مرده إلى الدم. وبقى التراب فلم يقل أحد إن النفس تراب إلا هؤلاء الذين جعلوا النفس تتألف من العناصر الأربعة كأنباذوقليس فإنه جعل من ضمنها التراب فأنباذوقليس إذن ذهب إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر وأن كل عنصر منها هو أيضًا نفس، وقال أيضًا بالأضداد أي المحبة والكراهية، وان النفس مؤلفة أيضا من قوى بالإضافة إلى العناصر، أما الفيثاغوريين وديموقريطس ولوقيبوس فقد ذهبوا إلى أن النفس نوع من النار والحرارة

---

[1] المقالة الأولى،الفصل الثاني.

إلا أنهم أضافوا إلى رأيهم أن النفس مؤلفة من ذات نارية،كرية الشكل لطيفة لكى تكون أسهل فى النفاذ إلى الأشياء، وذكروا أن النفس هى التى "تمنح" الحركة للحيوانات وهى كذلك الصفة الجوهرية للحياة، ولكن فريقًا من الفيثاغوريين اختلفوا عن هؤلاء وقالوا أن النفس هى غبار الهواء، ومنهم من قال لا بل هى التى تحرك هذا الغبار، أما أفلاطون فيتفق معهم بقوله إن النفس هى التى تحرك ذاتها، والحركة عنده هى أهم خاصية للنفس، وأن كل شىء يتحرك بالنفس لكن النفس تتحرك بذاتها. ويذكر أرسطو أن السبب فى قول هؤلاء الفلاسفة بهذه الآراء عن النفس هو أنهم لا يرون محركا إلا وهو نفسه يتحرك، فاختلط عندهم مفهوم المحرك بالمتحرك. ولم يفطنوا إلى أن الذى يحرك غير الذى يتحرك، وعلى هذا فإن هؤلاء القدماء جعلوا الحركة فى النفس تلقائية وألفوا النفس مما تتألف منه المادة.

ننتقل بعد ذلك إلى الصفة الثانية وهى الإحساس الذى تميزت به النفس بالإضافة إلى الحركة. والإحساس طريق المعرفة فمن حيث قولهم أن الكائن الحى يعرف ويدرك الموجودات بالإحساس فقد خضعوا كلهم لمبدأ عام واحد هو أن الشبيه يدرك الشبيه، ولذلك فقد جعلوا النفس تتألف من العناصر التي تدركها. فمنهم من قال بعنصر واحد ومنهم من قال بعدة عناصر، وقال بعضهم إنها جسمانية وقال الآخرون إنها لا جسمانية، ومنهم من جمع بين الجسمانية وغير الجسمانية، وقد تصور كل فريق من هؤلاء طبيعة النفس حسب رأيه فى طبيعة العناصر حتى يجعل النفس قادرة على إدراك الموجودات. ويذكر أرسطو رأيًا لأفلاطون ولمدرسته يقولون فيه إن النفس عالة ومحركة وأنها عدد يحرك نفسه، وهم يفسرون العقل والإدراك العقلي والظن والإحساس بالأعداد. فالأعداد تفسر وظائف النفس المركبة من عناصر وهذه الأعداد من ناحية أخرى هى مثل الأشياء. والنص الذى يشير فيه أفلاطون إلى ذلك نص غامض، وتفسيره أن نفس "الحيوان بالذات" أى نفس العالم لا بد أن تكون مركبة من البادىء الأولى التى توجد فى عالم المثل خضوعًا للمبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه، ففى عالم المثل نجد الواحد بالذات ثم نجد مثال الطول، ومثال العرض ومثال العمق، وهذه هى أصول الأشكال الهندسية أى مثلها ولما كان الجسم

المحسوس الذي نقابله في تجربتنا الحسية له طول وعرض وعمق، لذلك فإن النفس يجب أن تكون حاصلة على أصول هذه الأبعاد من أصولها الموجودة في جسم "الحيوان بالذات" أي العالم، ولهذا نجد أن أفلاطون يرى ضرورة تركب النفس مما يتألف منه الجسم، وشيء آخر هو أن أفلاطون يقابل بين هذه الأشكال الهندسية وبين الأعداد، فهناك الواحد وبعده الاثنان وهي تقابل الطول، والثلاثة وهي تقابل العرض والأربعة وتقابل العمق - فكأن النفس حاصلة على مبادئ الأجسام المعبر عنها بأعداد، ولذلك فأرسطو يقول إن النفس عند أفلاطون مركبة من نفس العناصر التي يتركب منها الجسم، ومن ثم فهو يدرج أفلاطون في نفس طائفة الطبيعيين مع اختلافهم عنه في طريقة تناول العناصر، ذلك أن أفلاطون لا يتكلم عن عناصر مادية تتألف منها النفس وتكون هي نفس العناصر الموجودة في المادة، وإذن فمذهب أفلاطون في نظر أرسطو يخضع للقاعدة العامة التي تقول بأن النفس تتألف مما يتركب منه الجسم استنادًا إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه ويشذ عن هؤلاء جميعًا أنكساغوراس القائل بالعقل، والذي ميز بين العقل والنفس، فالعقل عنده - على عكس ديموقريطس - علة للحس والنظام" والحس هو الذي يوحد بين العقل والنفس"، أما العقل عند أنكساغوراس فهو مبدأ لجميع الكائنات وهو بسيط نقي وغير ممتزج، وإليه ترجع المعرفة وفعل التحريك، ولكن أرسطو بعد أن استعرض رأي انكساغوراس هذا وسمه بالغموض، فهو - في نظره - لم يوضح لنا كيف يعرف العقل الأشياء وبأي علة يعرفها؟ فقد قال بالعقل لكنه سكت عن تفصيل أي شيء بصدد العلة وطبيعتها.

والخلاصة أن هؤلاء الفلاسفة جميعا يحدون النفس بصفات ثلاث هي: الحركة والإحساس واللاجسمية، وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى العناصر التي قالوا بها ما عدا أنكساغوراس. وعلى أية حال فإنهم ما داموا يقولون أن الشبيه يدرك الشبيه فلا بد أن تتركب النفس من سائر العناصر التي تكون موضوعًا لإدراك الحس والعقل.

٥- النفس ليست متحركة بذاتها[1]:

وإذا كانت النفس مصدرًا للحركة - كما يذكر أرسطو - فإنها مع هذا ليست متحركة بذاتها فهي غير قادرة على تحريك نفسها، ومن ثم فليست للنفس حركة ذاتية بل هي محرك غير متحرك، تحرك الجسم المتصل بها، إذ من المستحيل أن تكون للنفس حركة.. ويذكر لنا أرسطو أنه قد بين في موضع آخر - أي في كتاب الطبيعة عند الكلام عن الحركة، وفي الميتافيزيقا حين الكلام عن المحرك الأول - أنه ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركا.

وبعد هذه المقدمة يقسم أرسطو حركة الشيء على نحوين: فالشيء إما أن يتحرك بشيء آخر، وإما أن يتحرك بنفسه:-

١-فأما الشيء المتحرك بشيء آخر فهو الموجود في شيء يتحرك كالبحارة في السفينة؛ فهل تنسب للنفس مثل هذه الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها؟ ولكي يجيب أرسطو على هذا التساؤل، يفصل أنواع الحركة كما أوردها لنا في كتاب الطبيعة، ويقول: إن النفس لو كانت متحركة بواحدة أو أكثر منها لكانت النفس في المكان بالذات، مادامت هذه الحركات لا يمكن أن تتم إلا في المكان.

٢- فإذا كان من ماهية النفس أن تتحرك بذاتها فلا تكون الحركة لها بالعرض، بل يجب أن تتم حركتها كالجسم في المكان، وقد تبين لنا أن النفس ليس لها مكان طبيعي لتتحرك فيه فهي إذن لا تتحرك بذاتها.

يبقى أنها تتحرك حركة مشتركة أي أنها تتحرك بشيء آخر هو الجسم الذي توجد فيه وهو الذي يتحرك في الحقيقة، وإذن فالنفس تتحرك بالعرض.

ينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن موقف ديمقريطس فيقول إنه كغيره من فئة الفلاسفة التي ترى أن النفس تحرك الجسم الذي تحل فيه على النحو الذي تحرك به هي نفسها، فعنده أن الذرات الكروية التي تتألف منها النفس تتحرك تلقائيًا لأن طبيعتها ألا تبقى أبدًا في سكون فتندفع منها الجسم كله وتحركه وهذا يعني أن ديمقريطس يرى أن النفس متحركة ومحركة للجسم، فيتساءل أرسطو ردًا على

---

(١) المقالة الأولى- الفصل الثالث

ديمقرايطس بقوله: إذا كان الكون ظاهرة نشاهدها ونلمسها بالحس فكيف يكون في مقدور النفس – أي الذرات التي تتحرك حركة تلقائية – أن تحدث السكون؟ هذا ما يصعب القول به لأنه كيف يكون المتحرك المحرك بالطبع محدثا للسكون؟ وشيء آخر وهو أن النفس تحرك الجسم بضرب من القصد والاختيار والتفكير فتنتفي التلقائية ويبطل مع انتفائها التحريك بالطبع أو القسر.

وأفلاطون أيضًا على هذا الرأي فهو يفسر تحريك النفس للجسم تحريكا طبيعيا، إذ أنها عند ما تحرك نفسها تحرك الجسم أيضا لأنها متداخلة معه، فهو – أي أفلاطون – قد ركب النفس من العناصر وقسمها طبقا للأعداد المتناسبة حتى تحس غريزيًا بالتناسب وحتى يتحرك العالم بواسطتها حركات متناسبة، وإذن فقد تصور النفس مقدارًا.

ويرد أرسطو على أفلاطون بأن يقول في موضع آخر من محاوراته: أن نفس العالم من نوع طبيعة العقل، ومع أن نفس العالم لا تشبه النفس الحاسة أو الغضبية إلا أن العقل الذى شبهها به واحد متصل كفعل التعقل وكموضوع هذا التعقل، وهي المعقولات؛ فكيف يمكن إذن أن تقول إن نفس العالم مقدار مع أنها شبيهة بالعقل؟ فكأنه اوقع أفلاطون في تناقض مع نفسه، فهو يقول: إن النفس عدد أى مقدار ويقول أيضًا: إنها شبيهة بطبيعة العقل وهذان القولان متعارضان – ويستمر أرسطو في نقد موقف أفلاطون الأول، وهو أن النفس عقل يتحرك قائلا: إن النفس مقدار ينقسم فإذا كانت النفس مقدارًا منقسما فهل تقبل المعقولات بأجزائها المنقسمة كلها أو بجزء من هذه الأجزاء فقط. ومن ناحية أخرى بما أن المعقولات غير منقسمة وهي موضوعات التعقل ونفس العالم شبيهة بالعقل، فكيف يدرك المنقسم – أي النفس ذات المقدار – كيف تدرك غير المنقسم أي المعقولات؟

ويستطرد أرسطو في كلامه عن العقل وفعله وموضوعه، فيبين لنا أن التعقل وهو فعل العقل دائم كالحركة الدائرية، وما دام هذا التعقل دائما لزم أن يكون موضوعه دائما أيضا. ولما كانت الأفكار العملية والنظرية محدودة فإن العقل يستمر في تعقل موضوعه أكثر من مرة كالحركة الدائرية في سيرها. وعلى ذلك فإن العقل

يبدو لنا في حالة تعقله كما لو كان سكونًا أو وقوفًا أكثر من كونه حركة وهذه هي الصفة الغالبة للتعقل الإلهي.

ويستعرض أرسطو بعد ذلك جملة آراء ومشاكل تنتج عن موقف من يقولون: إن النفس متحركة بذاتها، فهو يذهب إلى أنهم يستدلون على الحركة الذاتية للنفس من أن ما يتحرك بالقسر لا يجلب السعادة فإذا لم تكن حركة النفس هي جوهر النفس فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها. ومن ثم فهي حركة قسرية وإذن فالنفس لن تبلغ السعادة.

ويقولون أيضا: إن اتصال النفس بالجسم يجلب لها الألم والأفضل لها أن تفارقه، وأرسطو يقصد بهذا أفلاطون، ويستمر في عرضه لهذا الرأى بقوله أن أصحابه يقولون إن النفس تفضل ألا تتصل بالجسم أصلا، وينتهى إلى القول بأنه إذا كان العالم يتحرك حركة دائرية فليست النفس علة لهذه الحركة بل إنها تتحرك بالعرض حركة دائرية لأنها في العالم الذى يتحرك حركة دائرية. وهم في بحثهم عن علة حركة النفس ينتهون إلى أن الله هو الذى جعل النفس تتحرك حركة دائرية وأن تكون حركتها أفضل من سكونها وهذا غير صحيح.

ويشير أرسطو إلى أن تفصيل هذا القول موجود في دراسته للحركة في كتاب الطبيعة، ويجعل رأيه في آخر الفصل بأن يقولون لنا أن هذه المشاكل التي يثيرها أصحاب هذه المذاهب راجعة إلى أنهم يضيفون النفس إلى الجسم دون أن يبينوا علة الجمع بينهما، مع أن الواقع أن الجمع بينهما ضرورى إذ أن أحدهما وهو النفس فاعل والآخر وهو الجسم منفعل، وأحدهما يحرك والآخر يتحرك، وليست هذه الصلات نتيجة للصدفة أو الاتفاق، وهم يعنون أيضا بتحديد طبيعة النفس دون أن يحددوا طبيعة البدن الذى تحل فيه: ومعنى ذلك أن النفس عندهم تحل في أى بدن لا في بدن معين فهم لا يقولون بنفس معينة لبدن معين

٦- النفس ليست ائتلافا وعددا متحركا بذاته[1]

يتناول أرسطو في هذا الوضع من الكتاب الرد على مذهبين: أولا يرد على أنباذوقليس صاحب المذهب القائل بأن النفس ائتلاف، وأنباذوقليس يفسر هذا الائتلاف بأنه مزاج وتركيب من الأضداد، والجسم أيضًا بدوره مركب من الأضداد. ويرد أرسطو على هذا المذهب بقوله: إن الائتلاف الذي يفسرون به طبيعة النفس دون الجسم هو في حد ذاته تأليف وتركيب بين الأشياء المتزجة ومهما كانت درجة التوافق أو التناسق في هذا الائتلاف فلن يخرج عن كونه تأليفا أو تركيبا أو تركيبًا أو مزجا، فإن النفس ستكون كالجسم المركب من الأضداد. وكان أرسطو يقول: ما الذي يدعونا إلى تمييز نفس الكائن عن جسمه إذا تماثلت طبيعة النفس مع طبيعة الجسم؟ ولما كانت النفس غير الجسم فإن المذهب غير صحيح، وكذلك فإن التحريك لا يأتي من الائتلاف بل من النفس التي يقولون هم إنها مصدر الحركة. ويقرر أرسطو أن الذي يصدق عليه صفة الائتلاف هي الصحة والفضائل الجسمية لا النفس إذ أن النفس هي علة الصحة وعلة هذه الفضائل. ويفرق أرسطو بين معنيين للائتلاف:-

المعنى الأول هو تجانس المقادير في تركيبها بحيث لا يسمح بدخول عنصر آخر فيها غير العناصر المكونة لها وهذا ما يمكن أن نعبر عنه بالمركب الكيميائي والمعنى الثاني للائتلاف هو التناسب بين الأشياء المتزجة والنفس ليست ائتلافا بأي من هذين المعنيين، لأنها ليست مقدارا وليست تركيبًا لأجزاء الجسم، إذ أنها لو كانت كذلك ففي أي جزء من أجزاء الجسم تحل؟ وأيضًا سيكون العقل على هذا النحو - وهو النفس الناطقة - مركبًا، ولن تكون النفس أيضًا تناسبا في المزاج لأن التناسب في اللحم غيره في العظم مع أنهما من عناصر متقاربة فيترتب على ذلك وجود أنفس عدة بحسب تعدد أوجه التناسب في المزيج من أجزاء الجسم ما دامت النفس بمعنى الائتلاف هي علة هذا المزج، ويثير هذا المذهب صعوبات منها: كيف يمكن لنا أن نفسر الائتلاف كما يقول به أنبانوقليس فهل هو النفس أم أنه شيء آخر

---

[1] المقالة الأولى - الفصل الرابع.

ينضاف إلى الأجزاء وهل يتم هذا الائتلاف – الذى هو علة الامتزاج – صدفة أم غير ذلك؟ وإذا كانت النفس شيئًا آخر غير المركب أو الممتزج فلماذا تتلاشى فى نفس الوقت التى يتلاشى فيه اللحم أو الأجزاء الأخرى؟

وإذن فالنفس لا يمكن أن تكون ائتلافا ولا يمكن أن تتحرك دائريا بل تتحرك بالعرض، فإن قيل إنها تتحرك بنفسها فإن ذلك يعنى أن الموضوع الذى تحل فيه حينما يتحرك في المكان تتحرك النفس معه فى نفس المكان، إذ أنها لا تتحرك بذاتها فى المكان. ومن ثم فلا يجب أن نقول إن النفس تتحرك أو تغضب أو تفرح بل إن الإنسان المركب من نفس وجسم يفعل ذلك بواسطة النفس، وليس معنى ذلك أن الحركة تكون فى النفس بل إنها تارة تنتهى إلى النفس وتارة أخرى تصدر عنها، فالإحساس يبدأ من الأشياء الجزئية المحسوسة بينما التذكر يصدر من النفس وينتهى إلى الحركة عن طريق الحواس.

ويلخص أرسطو رده على مذهب أنباذوقليس بقوله: إن النفس لا تتحرك ومن ثمة فهى أيضًا لا تحرك نفسها، ولكنه يستدرك فيوجه النظر إلى موضوع المقالة الثالثة من كتاب النفس فيقول "إنه فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودًا جوهريًا لا يخضع للفساد" ويفسر قوله هذا بأن التفكير والحب والبغض وسائر الانفعالات ليست أحوالا للعقل بل للمركب من نفس وبدن ولذلك فإن هذه الأحوال تضعف بضعف هذا الإنسان أو ذاك، أما العقل نفسه فإنه لا يفسد لأنه أكثر الوهية ولأنه لا ينفعل وهذه الفقرة بالإضافة إلى الفقرة السابقة تؤيد اتجاه الإسكندر الأفروديسي في تفسيره لأقوال أرسطو عن العقل بأنه جوهر بسيط غير فاسد ومفارق، كما تؤيد تفسير الإسكندر للمفارقة بمعنى أن العقل خارج عن النفس.

وينتقل أرسطو في الجزء الثاني من هذا الفصل إلى الرد على مذهب زينوقراط وأتباعه القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه، فيرد على هذا بخمس اعتراضات.

الاعتراض الأول: إذا كانت النفس عددًا فهي إذن مؤلفة من وحدة عددية، فبماذا تتحرك هذه الوحدة وكيف تتحرك وليست بها أجزاء متباينة؟ إذ أنه لو كانت بها أجزاء فستكون أجزاء متماثلة يشبه بعضها البعض الآخر فكيف إذن

نعين فيها الجزء المحرك من الجزء المتحرك، وإذن فافتراض أن النفس عـدد يحـرك نفسه يقتضي التسليم بوجود تباين بين أجزائها: والتباين ممتنع في الوحدة المتماثلـة التي فرضوها وهي العدد، و إذن فالنفس ليست عددًا يحرك نفسه.

الاعتراض الثاني: إذا كانت النفس واحـدة - وهـم يقولـون: إن السـطح يتولد من الخط، والخط يتولد من النقطة - فإن حركات وحدات النفس تكون خطوطًا لأن النقطة وحدة تشغل موضعًا، ويجب أن يكون عدد النفس عندئذ فـي جهـة مـا: أي له موضع ويشغل حيزًا وهذا مستحيل فالنفس ليست جرمية.

الاعتراض الثالث: إذا طرحنا عددًا من عدد آخر، فإن باقي الطرح يكون عددًا مغايرًا للمطروح والمطروح منه، ولكن في النبات وفي كثير مـن الحيـوان تستمر الحياة إذا انقسمت ويظهر في الباقي بعد التقسيم عين النفـس التي كـانت موجـودة قبل الانقسام كما هو الحال في دودة الأرض وفي فسيلة النبات "العقلة".

والاعتراض الرابع والخامس: يقومان على نفـس الأسـس التي تقـوم عليـها الاعتراضات السابقة والغرض من هذه الاعتراضات هو إثبات أن النفس ليست عددًا، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنها لا تحرك نفسها أي أنها ليست عددًا يحرك نفسه.

٧- نقد مذاهب القدماء في النفس[1]

في هذا الفصل يكرر أرسطو بعض مواقفه فـي الفصـول الأخـرى: ويسـتأنف الرد على زينوقراط وأنباذوقليس، فيقول ردًا على الأول: إنه إذا كانت النفس تنتشـر في جميع أجزاء الجسم الحاس، فبالضرورة لا بـد أن يشـغل جسـمان مكانًـا واحـدًا بعينه، ما دامت النفس جسما. وينتهي أرسـطو إلى القول: بأنـه مـن الصعـب بيـان أحوال النفس وأفعالهـا كالاسـتدلال والإحسـاس واللـذة والألم إذا قبلنـا آراء هـؤلاء الفلاسفة.

ويلخص آراءهم في النفس بقولـه: إن بعضهم عـرف النفس بأنـها أولى مـا يحرك، وذلك لأنها تتحرك بذاتها وعرفـها البعـض الآخـر بأنـها ألطـف الأجسـام،

---

[1] المقالة الأولى. الفصل الخامس.

وقالوا منها جميعا إنها مركبة من العناصر أو عنصر واحد فتكون النفس وموضوعاتها شيئا واحدًا، بينما نجد أن العناصر والأشياء المركبة منها ليست وحدها موضوعات النفس، إذ كيف تدرك النفس مثلا الله وهو غير عنصرى، وكيف أيضا تدرك المركبات من العناصر كاللحم والعظم أو أى مركب آخر وكل منها يتكون من عناصر اجتمعت بتناسب وتأليف معين كما يقول أنبادوقليس؟ فلن تدرك النفس إذن هذه المركبات بحسب رأيه إلا إذا كانت هذه المركبات موجودة بكيانها المادى فى النفس، وهذا مستحيل. والأمر كذلك فيما يتعلق بالخير والشر وسائر الأشياء التى من هذه النوع، إذ أن هذه الأشياء ليست عنصرية، كما أن المقولات أيضًا وهى التى تفسر أنحاء الوجود ليست عنصرية.

ويستمر أرسطو فى نقده لهذا المذهب قائلا: بأنه حسب أنبادوقليس سيكون الله أكثر الموجودات جهلا ما دام الشبيه يدرك الشبيه إذ كيف نسلم بوجود عناصر مادية فى الذات الإلهية؟ وأيضًا ليس الله حاصلا على مبدأ الكراهية فيكف نقول إنه عالم بها مدرك لها؟ يجب إذن أن يكون هناك مبدأ يوحد بين العناصر الموجودة فى النفس. ولكن هذا المبدأ يجب على رأيهم أن يكون أعلى من النفس وربما نقول إنه العقل. وهو بطبعه أولى وحاكم على الحس. ولكن هؤلاء القدماء يرون فى العناصر أوائل الموجودات، ولذلك لم يخرجوا من هذه الدائرة إلى ما هو أبعد نطاقًا منها. وشىء آخر وهو أن آراءهم ومبادئهم تغفل التمييز بين أنواع النفوس بل تشير إلى مطلق النفس دون أن تفرق بين النباتية والحيوانية والناطقة منها.

وينتقل أرسطو بعد نقده لآراء أنبادوقليس بصدد النفس إلى استعراض لآراء الأورفيين حولها فيرد عليهم وينتقد موقفهم ثم لا يلبث أن يتصدى لموقف طاليس الذى قال بأن العالم مملوء بالآلهة ويرد عليه دون أن يفهمه، فلم يقصد طاليس أن يجعل للآلهة وجودًا بذاتها ولكنه كان يقصد أن الماء الذى فسر به الموجودات مادة حية تغشاها الحياة فى كل مظاهرها وكأنه عبر عن هذه الحياة بالآلهة، فقوله: إن الآلهة مبثة فى العالم يقصد به أن الحياة مبثة فى الماء وفى سائر تحولاته.

وينتهى أرسطو بعد هذا إلى القول بأن المعرفة لن تكون من صفات النفس المركبة من عناصر، وكذلك فإن النفس ليست متحركة وليست منقسمة إلى أجزاء

لأنها إذا كانت منقسمة فما الذى يجمع بين أجزائها ويوحد بينها؟ ويظهر أن النفس هي التي تحفظ وحدة الجسم لأنها إذا ما فارقته تبدد وفسد، فالنفس إذن هي المبدأ الذى يحقق وحدة الجسم وكذلك وحدة الكائن الحى المركب من النفس والجسم معـاً.

ويشرح أرسطو بعد هذا في التدليل على ما سبق أن أشار إليه من أن هناك عدة أنواع من النفوس، فيبدأ بالكلام عن النفس النباتية أو عن الوجود النفسى فى النبات قائلا: إن النفس بكاملها توجد فى أى جزء يبتر من أى نبات وهذا دليل على أن النفس واحدة وأنها غير منقسمة.

٨- تعريف النفس وقواها ووظائفها[1] :

وينتقل أرسطو فى هذا الجزء من المقالة الثانية من كتاب النفس إلى تعريف النفس وقواها ووظائفها، ويمهد للتعريف الأول للنفس بالتمييز بين أنواع الجوهر: فالهيولى جوهر، والصورة جوهر والمركب منهما جوهر أيضًا، ولكن الهيولى قوة والصورة كمال أول. وينتهى من مناقشة معانى الجوهر إلى وضع تعريف أولى للنفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى" ومعنى ذلك أنها تمام الصورة لجسم طبيعى له أعضاء يسميها بالآلات.

ولما كانت النفس كمالا لجسم له طبيعة معينة خاصة به، فهى لهذا السبب تعد فردية شخصية لا يمكن أن توجد في أى جسم غير الجسم الذى أعدت له. ويتضمن هذا الموقف نقدًا لآراء الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس يمكن أن تحل في بدن حيوان وتتعاقب في أبدان مختلفة حسب نظريتهم في التناسخ. ويقول أرسطو معقبًا على هذا الرأى: إن أى شيء لا يقبل أى نفس كما اتفق، فكمال أى شيء ينشأ فيما هو هذا الشيء بالقوة، أى في الهيولى الملائمة له، فالنفس ضرب من الكمال، وصورة لما هو بالقوة المستعد لقبول طبيعة معينة.

وبعد ذلك يمهد أرسطو لتعريفه الثانى للنفس بالوظائف التى تقوم بها فيقول: إن المتنفس يختلف من غير المتنفس فى أن الأول حاصل على الحياة،

---

[1] المقالة الثانية – الفصل الأول والثانى والثالث

وعرف الحياة بأنها التغذى والنمو والنقصان بالذات فنحن نجد في النبات حياة لأن به قوة ومبدأ يقبل بهما الزيادة والنقصان بنسبة مرسومة، فالنبات ينمو في جميع الاتجاهات وتستمر فيه الحياة ما دام قادرًا على امتصاص الغذاء، لكن النبات يخلو من سائر قوى النفس الأخرى. وإذن توجد الحياة في النبات وفي جميع الكائنات الحية الأخرى ما دامت تشتمل على القدرة على امتصاص الغذاء، وإذا تدرجنا في مراتب الحياة بعد النبات نجد تدرجًا في الوظائف، ففي الحيوان نجد الإحساس أساس تكوينه، والنفس فيه أي في الحيوان هي مبدأ الوظائف الحيوية بالإجمال وهي كذلك بالنسبة للنوع الإنساني، وهذه الوظائف الحيوية الموجودة في الحيوان هي قوى التغذى والحس والفكر والحركة، ويضاف إليها التخيل والنزوع لأنهما متعلقان بالإحساس.

ويستدرك أرسطو أخيرًا فيقول: "أما فيما يختص بالقوة النظرية أي يعقل الإنسان فإن الأمر ليس واضحًا، وأن هاهنا نوعًا آخر من النفس، تختلف عن النوعين السابقين. وأنها وحدها – أي نفس الإنسان الناطقة -- هي التي يمكن أن تفارق الجسم كما يفترق الأزلي عن الفاسد، **ولو أن هذه المفارقة عقلية لاجسمية** أما أجزاء النفس الأخرى من نامية وحاسة فهي فانية، وكأنه لا يعترف للعقل بالشخصية الفردية المعينة لكائن حي له نفس وجسم معين.

وبعد هذا التفصيل لأنحاء الحياة للكائنات الحية، يضع أرسطو تعريفه الثاني للنفس فيقول: "إنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك في المكان"، وهذا التعريف ينصب على وظائف النفس بالإجمال، من نباتية وحاسة وناطقة – ويفصل أرسطو قوى الحياة في النفس أي القوة الغاذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة، ففي النبات نجد القوة الغاذية فقط، وفي الحيوان نجد الغاذية والحس والقوى النزوعية، والنزوع يشتمل الشوق والغضب والإرادة. ونجد عند بعض الحيوان قوى الحركة وتوجد جميع هذه القوى في الإنسان مضافًا إليها قوة التفكير والعقل، وإذن فكل نفس داخلة فيما يليها، فالنفس النباتية داخلة في الحيوانية، والإنسانية - والحيوانية داخلتان في الإنسان كما يدخل المثلث في المربع، وتترتب قوى النفس

بحيث توجد الغاذية بدون الحاسة ،ولكن النفس الحاسة لا توجد بدون الغاذية ، والنفس الناطقة أو الإنسانية لا توجد بدون قوى الغاذية والحاسة.

٩- النفس النباتية[١]

يفصل أرسطو الكلام في النفس النباتية أو القوة الغاذية – فيقول إنه قبل البدء في البحث عن القوة النباتية والحاسة والغاذية ، يجب أولا أن نحدد فعل هذه القوى ، أى وظائفها لأن الوظائف أسبق عقلا من القوى ، ويجب أن ندرس قبل هذا ما يقابل هذه الأفعال ، أى موضوعات الفعل للقوى الحاسة وهى الغذاء والمحسوس والمعقول ، ونبدأ أولا بتفصيل القول فى الغذاء والتوليد: النفس الغاذية. أول قوى النفس وأهمها : ومنها توجد الحياة فى جميع الكائنات ولها وظيفتان ، التوليد والتغذى ، لأن أقرب الوظائف إلى الطبيعة لكل كائن حي كامل هو أن يخلق كائنا آخر شبيها به ، فالحيوان يلد حيوانا والنبات يصدر عنه نبات آخر بحيث يشارك الكائن الحي في الكامل الأزلى والأبدى بحسب طاقته ، لأن هذا الموضوع النزوعى لجميع الكائنات ولسائر ضروب نشاطها الطبيعي. فالتوليد إذن غائى ، أى أن غايته حفظ النوع لا بأفراد أزليين بل بالاستمرار في خلق أفراد متشابهين بالنوع.

ويرجع إلى النفس النباتية أيضًا الاستحالة والنمو والزيادة والنقصان لأن الشيء لا يزيد أو ينقص إلا إذا تغذى ولا شيء يتغذى إلا إذا كان حيًا ، وفيما يختص بالنمو نجد أن فى جميع الكائنات الحية حدًا وتناسبًا فى المقدار والنمو ، وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار كما يقول هيرقليطس ؛ وإلى الصورة لا إلى الهيولى ، من حيث أن النفس علة ومبدأ للجسم الحى وهى علة من حيث أنها أصل الحركة وأنها غاية وأنها جوهر الأجسام المتنفسة. والنفس غاية لأن الجسم يلتزم حدودًا معينة فى النمو بحسب صورة الكائن الحى أى النفس ، ويعود أرسطو فيبحث عن فعل التغذى ، ويفصل القول فى هذه الوظيفة وفى الغذاء والمتغذى ، فيذكر أن هناك رأيين فيما يتعلق بالغذاء : رأى يقول إن الضد غذاء الضد ، فالماء غذاء النار على حين أن النار لا تغذى الماء ، وعلى العموم نجد أن العناصر الأولى الأربعة هى التى

---

(١) المقالة الثانية – الفصل الرابع.

يمكن أن يقال عنها إن أحد الضدين منها غذاء والآخر متغذى، هذا هو الرأى الأول في الغذاء، أما الرأى الثانى فقد ذهب إليه بعض الفلاسفة فى قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى بالشبيه، فكأن الشبيه غذاء الشبيه. ولكى يبين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح، "الضد غذاء الضد"، أم "الشبيه غذاء الشبيه". يبدأ بالفحص عما نعنيه بالغذاء أهو ما يضاف إلى المتغذى أول الأمر أم آخر الأمر أو بمعنى آخر، أهو الغذاء في صورته المختلفة قبل الهضم، أو فى صورته المتماثلة بعد الهضم؟ وينتهى إلى التوفيق بين الرأيين المتعارضين عن الغذاء بقوله: إن مبدأ أن الضد يتغذى بالضد ينطبق على الغذاء قبل أن يهضم، وأما المبدأ الآخر وهو أن – الشبيه يتغذى بالشبيه – فإنه ينطبق على الغذاء بعد الهضم، وهكذا يوفق أرسطو بين المبدأين. والغذاء هو الذى يحفظ الحياة على الكائن الحى وهو فاعل النمو وكذلك فاعل التوليد، أى توليد كائن شبيه بالمتغذى.

وينتهى من هذا الفصل بإيجاز عوامل الغذاء، فيقول إن الغذاء يقوم على ثلاثة عوامل: الأول الكائن الذى يتغذى وهو الجسم الذى به النفس، والثانى ما به الكائن يتغذى وهو الغذاء بالإضافة إلى الحرارة الغريزية وهى آلة للنفس النباتية، إذ هى تهضم الغذاء، والثالث ما يغذى الكائن الحى وهى النفس الأولى أى النباتية وهى المولدة فى الحقيقة لكائن شبيه بالمغتذى.

١٠ – ما هو الاحساس[1]

إن الإحساس ضرب من الاستحالة، ولا يوجد كائن قادر على الحس بدون أن تكون له نفس، ويتساءل لماذا لا تكون أعضاء الحس هى نفسها موضوعات الإحساس أى المدركات الحسية، أو بمعنى آخر لماذا لا يحصل الإحساس بدون المحسوسات الخارجية؟ يضيف أرسطو أن هذا قد يكون أقرب إلى الصحة عند من يجعلون الحواس مؤلفة من عناصر الأشياء التى هى موضوعات الإدراك الحسى، ويستدرك فيقول إن قوة الحس لا توجد فى العضو الحاس بالفعل بل بالقوة فقط، وإذن فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل ومحسوس بالقوة ومحسوس بالفعل،

---

(1) المقالة الثانية – الفصل الخامس.

وعلى هذا فالإحساس بالفعل يتوقف حتمًا علـى حضـور المحسـوس، إذ أن حضـوره ضروري لتتم عملية الإحساس فلن يكون المحسوس بـالفعل فـى عضـو الإحسـاس إلا عندما تتم عملية الإحساس وعلى هذا يمكن الرد على الرأى الذى سـاقه أرسـطو فـى بداية كلامه عن الإحساس وهو أنه من الممكن أن تكون أعضاء الحس هى موضـوعـات الإحساس.

والمحسوسات جزئية وخارجية وهى ليست كموضوعات الفكر الكليـة التـى تتوقف على إرادة الشـخص، فليـس مـن الممكـن إذن أن يكـون وجـود المحسوسـات نتيجة لإحساسنا بها فقط دون الرجوع إلى الشيء الخـارجي. وينـهي أرسـطو كلامـه في هذا الموضوع بقوله إن ملكة الحس هى القوة، كما أن ملكة المحسوس هـى الفعـل فتنفعل القوة من حيث أنها ليست شبيهة بالمحسوس من هذه الناحيـة حتـى إذا تم الانفعال أصبحت شبيهة بالمحسوس واتصفت بوصفه.

١١- موضوعات الإحساس[1]

بعـد أن بـين أرسطو ما هيـة الإحسـاس، وعلاقتـه بالمحسـوس يذكـر أن المحسـوس يقـال علـى ثلاثـة أنـواع مـن الأشـياء: نوعـان يدركـان بـالذات، ونـوع بـالعرض، الأولان: أحدهمـا المحسـوس الخـاص بكـل حاسـة، ثانيـهما المحسـوس المشترك بين الحواس، فيكون محسوسًا بها جميعًا، فالأول أى الخاص كاللون للبصـر وكالصوت للسمع. أما الثانى أى المحسوسات المشتركة، كالحركـة والسكون والعـدد والشكل والمقدار، فإننا ندركها بعدة حواس فـى وقـت واحـد أمـا النـوع الثـالث مـن المحسـوس، فـهو المحسـوس بـالعرض، كقولنـا: إن هـذا الأبيـض ابـن ديـاريس مثلا،فالموضوع المحسوس هنا هو ابن دياريس وأما الأبيـض فـهو متعلـق بالمحسـوس بالعرض فندركه بالعرض أيضًا، لأن الموضـوع المحسـوس (ابـن ديـاريس) قـد اتحـد بالأبيض عرضا، كقولنا أيضًا إن المر أصفـر، فـإن الموضـوع المحسـوس هنـا وهـو المـر مدرك بحاسة واحدة وهي الذوق وأن طبيعته الذاتية هى كونه مر المذاق لا كونه أصفر

---

(١) المقالة الثانية، الفصل السادس

اللون. فالصفرة متعلقة به بالعرض لأنها ليست فى الأصل من مكونات المرارة المدركة بالذوق، وإذن فالأصفر بالنسبة للمرارة محسوس بالعرض.

١٢- المحسوسات الخاصة[1]

بعد أن تكلم أرسطو عن موضوعات الحواس، وقال: إنها على ثلاثة أنواع أخذ يتكلم عن كل قسم منها على حدة. فيبدأ بالكلام عن المحسوسات الخاصة وهو حينما يعالج هذه المحسوسات الخاصة يتناول فى نفس الوقت قوى الحس الخاصة بها، فيتناول قوة الإبصار وموضوع الرؤية أى الإحساس البصرى والمرئى المحسوس، ويشير أيضًا إلى الحواس الخمس وهى: البصر والسمع والشم والذوق واللمس، ويقابلها من حيث المحسوسات: المرئى والصوت والرائحة والطعم والملموس على التوالى، ويضع أرسطو قاعدة عامة، وهى أنه لا يجد تماس بين المحسوس وعضو الحس، إذ بينهما متوسط، ولكننا نلاحظ أن موقفه قلق بصدد هذا المتوسط فيما يتعلق بإحساس الذوق واللمس، فهو تارة يقول إن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة، ومن ثم فلا يدرك الشيء المذاق أو الشيء الملموس عن طريق متوسط بينهما وبين قوتى الحس الخاصتين بهما، تارة أخرى يقول إن الذوق واللمس يخضعان لنفس القاعدة. وقد فسر الإسكندر قول أرسطو على أساس أن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة وتبعه من المحدثين "هوبز".

(١) **البصر والمرئى**: وأول ما يصادفنا بالنسبة للبصر أنه لا يتم أى إبصار للألوان إلا مع وجود الضوء، والضوء هو فعل المتوسط الذى بدونه لا يتم الإبصار، ويسمى أرسطو هذا المتوسط فى عملية الإبصار باسم "المشف"، فالضوء إذن هو فعل المشف، إذ اللون أى المرئى أو المحسوس يحرك المشف كالهواء مثلا ثم يحرك هذا المشف - وهو متصل - عضو الحس، وإذن فالمتوسط يجب أن يوجد بالضرورة لكى يتم الإبصار، وكذلك المتوسط ضرورى بالنسبة للصوت والرائحة، إذ أنهما لن يحدثا الإحساس بمماسة عضو الحس مباشرة، ولكن المتوسط هو الذى يتحرك بتأثير فعل كل منهما، فيحرك بدوره عضوى الحس القابلين أى الأذن والأنف. فإذا وضعنا

---

[1] المقالة الثانية. الفصل السابع

المرئى أو المسموع أو المشموم بحيث يكون ملاصقًا أو مماسًا لعضو الحس الخاص بـه، فلن يحدث إحساس أبدًا. ويذكر أرسطو في هذا الموضع من كتابه أن الأمر فيما يختص باللمس والذوق هو كذلك، على الرغم من أنه سبق أن قال في موضع آخر بعدم ضرورة المتوسط بالنسبة لهذين الحسين.

ويبين أرسطو أنواع المتوسط فيقول: إنه في الأصوات الهواء، وفي الروائح لا اسم له، إذ فيه خاصة مشتركة للهواء والماء، وهذه الخاصة بالنسبة للمشموم كالنسبة بين المشف واللون.

١٣-(ب) السمع[1]:

يشير أرسطو إلى حاسة السمع وموضوعها، فلكي يكون هناك سمع يجب أيضًا أن تتحقق ثلاثة شروط (١) – ما يحدث الصوت أو القارع والمقروع. (٢) – ثم المتوسط الذى ينتقل فيه الصوت إلى السمع. (٣) – ثم أداة السمع أى الأذن، ولن يتم سماع صوت بدون هذه الشروط الثلاثة. فليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو الماء، بل هو صفة تنتقل بتوسط الهواء، فالصوت نفسه هو الذى يتلقاه الهواء عن الأجسام الرنانة ثم ينقله إلى الأذن. ويكون الجسم رنانًا إذا كان قادرًا على تحريك كتلة من الهواء تظل واحدة ومتصلة حتى تصل إلى قوة السمع، فإذا تحرك الهواء الخارجى المقابل للأذن، تحرك الهواء الموجود بداخل الأذن.

١٤- (حـ) الشم والرائحة[2]:

موضوع إحساس الشم هو الرائحة، وليس إحساس الشم دقيقًا عند الإنسان، بل قد يكون لديه أضعف مما هو عند كثير من الحيوان. ذلك أن إحساس الإنسان بالروائح ضعيف، ويحصل الشم أيضا بالمتوسط– وهو الهواء والماء – لا بالمماسة بين المشموم وعضو الشم، والإنسان لا يشم بدون تنفس.

---

(1) المقالة الثانية – *الفصل الثامن*.

(2) المقالة الثانية – *الفصل التاسع*.

١٥- (د) في الذوق والطعم[1] :

يقول أرسطو: إن قوة الذوق هي ما كانت كذلك بالقوة، وأن الشيء المذاق هو العلة التي تخرجها إلى الفعل. ويذكر أيضًا أن المذاق نوع من الملموس، وهذا هو السبب في أنه لا يدرك بالجسم المتوسط الغريب. فكما أن اللمس لا يحتاج إلى متوسط، فكذلك الذوق لا يحتاج إلى توسط "الهواء والماء" مثل المرئيات أو المسموعات. وينسب ابن رشد هذا الرأى إلى الإسكندر. ويقول: إن هذه القوة كاللمس إذ أنها تدرك محسوساتها بوضعها على آلة الحس عند الإنسان ومن ثم فهي ليست بحاجة إلى متوسط ولكن أرسطو سيعود في الفصل القادم إلى معارضة هذا الرأى، وإلى القول بضرورة وجود متوسط لكي يتم الإحساس باللمس والطعم.

١٦- (هـ) في اللمس والملموس[2] :

اللمس أكثر الحواس دقة في الإنسان، وبدون اللمس لا يستطيع أن يعيش أي حيوان. ويتساءل أرسطو في مستهل كلامه عن اللمس عما إذا كان الإحساس اللمسي يرجع إلى عدة حواس تختص به؟ وعما إذا كان يحتاج إلى متوسط هو اللحم؟ أم أنه يتم بطريقة مباشرة وهو يرد على تساؤله قائلا: "إن كل إحساس فهو إحساس بتضاد واحد". فالتضاد بالنسبة للبصر مثلا، هو البياض والسواد، وبالنسبة للسمع الحاد والغليظ، وللذوق، المر والحلو ... أما الملموسات فعلى العكس من هذه المحسوسات إذ أنها تشمل متضادات كثيرة يدرسها اللمس في وقت واحد، كالحار والبارد، واليابس، والرطب، والصلب واللين، وهكذا نجد للمس موضوعات متعددة، بينما يكون لكل حاسة موضوع واحد خاص بها، وكذلك فبينما نجد أن لكل حس خاص حاملا أو متوسطًا معينًا، -فالصفات التي ندركها بالسمع يكون حاملها الصوت .. - نلاحظ من ناحية أخرى أنه يتعذر علينا ملاحظة وجود مثل هذا المتوسط في اللمس لأنه لا يوجد بعد بين إحساس اللمس والملموس كذلك الذى نجده بين الإحساسات الأخرى وموضوعاتها. بعد هذا يتساءل أرسطو عن عضو اللمس

---

(1) المقالة الثانية – الفصل العاشر.

(2) المقالة الثانية - - الفصل الحادي عشر.

وكيفية إدراكه لموضوعه أى "الملموس"؟ ويعود أرسطو فى هذا الفصل إلى نقد ما سبق أن قاله عن الذوق واللمس فى الفصل العاشر، فيذهب إلى أن اللحم المتحد اتحاداً طبيعيًا بالكائن الحي هو المتوسط لقوة اللمس، وبذلك يؤيد قاعدته الأولى، وهى أنه لا تماس أبدًا بين المحسوس وعضو الحس، إذ يوجد بينهما دائما متوسط حتى فى حالة اللمس، وكأنه يشير بهذا إلى أن حاسة اللمس ترجع إلى الأعصاب المنبثة فى الجسم الحي على عمق معين بعد الطبقة الأولى من اللحم. وقد أشار جالينوس إلى مثل هذا الرأى إذ أنه ذكر أن الأعصاب هى آلات الحس.

ويستطرد أرسطو ليفصل موقفه هذا فيقول "إن الإحساس بالنسبة لجميع المحسوسات يتم على نحو واحد، فنحن ندرك الصلب واللين بالمتوسط، تمامًا كما ندرك المسموع والملموس والمشموم، إلا أنه بينما نجد أن إدراكنا لمحسوسات كالمسموعات والمرئيات والمشمومات، إنما يتم لوجود مسافة أو فاصل بين عضو الحس وموضوعه – نجد من ناحية أخرى أن الإحساس بالملموس والمذاق إنما يتم عن كثب أى أنه يوجد دائما فاصل بين المدرك الحسى والمدرك. أما فيما يختص بالملموس والمذاق، فإن هذين المدركين الحسيين يتم الإحساس بهما عن كثب، ولهذا فإن المتوسط بالنسبة لهما يغيب عنه، ومع ذلك فإننا إذا فحصنا الأمر بعناية وجدنا أنه يلزم القول بوجود متوسط فى كل حالة إحساس دائما، رغم أننا لا نلحظ ذلك بوضوح فى الذوق واللمس"

وفرق آخر وهو أننا ندرك المرئيات والمسموعات والمشمومات لأن المتوسط يحدث فينا أثرًا معينًا، وعلى العكس نجد أن الإدراك فيما يختص بالملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل يحدث فى نفس الوقت مع المتوسط، كما يضرب المرء على درعه فليس الدرع عند ضربه هو الذى يضرب الإنسان، بل تتم الضربتان فى آن واحد. ويظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو الحس هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم، فلا يحدث الإحساس أبداً فى أى حالة بتماس عضو الحس للمحسوس. ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس مباشرة وندرك ما يوضع على اللحم، فينتج من ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس وليس اللحم هو عضو اللمس نفسه.

والإحساس اللمسي - كغيره من أنواع الإحساس الأخرى - ضرب من الانفعال إذ أن المحسوس أى الفاعل، يخرج عضو الحس - وهو الجزء الذى به اللمس - من القوة إلى الفعل.

ويتحدث أرسطو أيضا عن طبيعة الحاسة نفسها بعد أن ذكر لنا، أنه لا يمكن لها أن تحس بدون متوسط، فيقول: إن الحاسة نفسها ضرب من المتوسط بين الأطراف المتضادة في المحسوسات، ففيها الحار والبارد، واليابس واللين بدرجة متوسطة. وهذا هو السبب في أن الحس يحكم على المحسوسات، ذلك لأن ما هو متوسط بين ضدين يكون اقدر على الحكم على أيهما، إذ أنه يتوسط بينهما فيكون نقطة الالتقاء الأكثر اقترابًا من كل منهما.

وكما أن ما يدرك الأبيض والأسود يجب ألا يكون أحدهم بالفعل، بل كليهما بالقوة، فكذلك في أعضاء الحس الأخرى، وفى اللمس أيضًا يجب ألا يكون العضو بالفعل حارًا أو باردًا بل يكون متوسطا بينهما لكي يدرك عضو الحس ما يزيد على هذا المتوسط أو ما ينقص عنه في درجة الحرارة.

١٢ - عن عمل الإحساس بوجه الإجمال[1] :

يقول أرسطو: إن الحاسة في كل إحساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى، كما يقبل الشمع طابع الختم بدون أن يستبقى مادته سواء كانت من الحديد أو الذهب، وعضو الحس الأول هو الذى توجد فيه قوة لقبول الصور المحسوسة وعلى هذا الأساس نجد أرسطو يضاهي بين العضو والقوة فهما في نظره شيء واحد من حيث مفهومهما، والفرق بينهما هو أن العضو الحاس ذو كم جسمي، أى أنه مقدار ما وامتداد في المكان على حين أن قوة الحس أو الحاسة نفسها المتعلقة بالعضو الحاس ليست مقدارًا أو كما ، بل هي "صورة ما".

وإذن فارسطو يلخص هنا ما سبقت الإشارة إليه في الفصول السابقة، ويتكلم في هذا الموضع عن الإحساس بوجه عام وعن المتوسط الذى لا يتم بدونه أى

---

(١) المقالة الثانية - الفصل الثاني عشر.

إحساس، ويقول: إنه جعل الإحساس قوة لكي يجعل منه مبدأ قادرًا على قبول الصور المحسوسة بعد أن يخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس الخارجي.

ويستطرد أرسطو فيذكر أن الإحساس هو القدرة على إدراك الموضوع ونقيضه، فالبصر حاسة للمرئى واللامرئى (الظلام) فالظلام لا مرئى بالنسبة لقوة الإبصار، والسمع حاسة للمسموع واللا مسموع (السكون) والمسموع هو الصوت واللا مسموع قد يكون انتفاء الحركة فى الهواء وهو المتوسط الناقل للصوت، وقد يكون أيضًا صوتًا خافتًا تحت عتبة الإحساس السمعى أو مصاكة أى صوتًا شديدًا يعطل حاسة السمع. والشم حاسة للمشموم واللامشموم أى ماله رائحة ضعيفة أو ما تكون له رائحة قوية مفسدة لآلة الشم، وأما الذوق فهو حاسة المطعوم واللامطعوم وهو ماله طعم ضئيل جدًا أو ضعيف أو هو نافذ الطعم بدرجة شديدة مفسدة للذوق. أما اللمس فهو حاسة الملموس واللا ملموس وتنعني باللا ملموس ما تكون فيه الصفات الملموسة ضعيفة جدًا كالهواء، أو ما تشتد فيه هذه الصفات فتفسد آله اللمس.

١٨- في عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات المتنفسة[1]:

يتكلم أرسطو في هذا الموضع عن عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات المتنفسة، فيشير أولا إلى أن النفس يجب أن توجد بالضرورة فى أى كائن حى، فهى علة النمو والنضوج والاضمحلال، إذ أن هذه الأمور كلها إنما ترجع إلى التغذى. وكذلك فإن بقاء النوع فى أفراده يرجع بالضرورة إلى التوليد، وهو مبدأ للقوة الغاذية. أما الإحساس فلا يوجد إلا فى الحيوان، وهو ضرورة له إذ هو من أدوات الكائن الحى التي يحيا بها. ويفرد أرسطو لحاسة اللمس مكانا مرموقًا فى مجموعة هذه الإحساسات ويرى أن وجود اللمس ضرورى فهو لا غنى عنه لحفظ حياة الحيوان؛ ويقول أيضا إن الكائن يجب أن يكون مركبًا لكى يوجد فيه اللمس، فالحواس الأخرى كالشم والسمع والبصر تعمل بمتوسطات، فإذا لم يكن في الحيوان إحساس باللمس فإنه سيعجز – إذا حصل تماس مباشر– عن تجنب بعض الأشياء وإدراك الأخرى والإقبال عليها للانتفاع بها، فلن يستطيع بذلك أن يحافظ بقاءه، ولذلك كان

---

(١) المقالة الثالثة – الفصل الثاني عشر.

اللمس ضروريا للكائن الحي أكثر من أي حاسة أخرى، وكذلك فإن الذوق ضرب من اللمس فهو حاسة فحص الغذاء، والغذاء هو الجسم الملموس فلا غنى للحيوان عن الذوق واللمس، وإذن فلا يمكن للحيوان أن يعيش بدونهما. وكذلك فإن الصوت واللون والرائحة لا تغذى ولا يحصل عنها زيادة أو نقصان فلا تؤثر في الحيوان كالذوق واللمس، ووجودها - بأعضاء الحس الثلاثة المقابلة لها - هو من قبيل الأفضل لا الضروري، ولذلك لكي تدرك الحيوانات الراقية، والمحسوسات من بعيد بمتوسط وليس بالتماس، كما هو حاصل في اللمس. ويعود أرسطو فيستدرك في نفس هذا الموضع: قائلا إن وجود هذا المتوسط شرط ضروري في الإحساس باللمس أيضا، فالمماسة تكون للحم لا لحس اللمس، الذي يدرك بمتوسطه من جهة أن هذا المتوسط ينفعل ويتحرك بتأثير المحسوس، ثم يتحرك الحيوان نفسه بتأثير هذا المتوسط. فالمتوسط إذن محرك ومتحرك.

١٩- وظيفة اللمس الرئيسية:[1]

يعود أرسطو إلى الكلام عن اللمس فيقول إن الحيوان إذا لم يكن عنده لمس فلن تكون عنده أي حاسة أخرى، واللمس وحده هو الذي يدرك موضوعه مباشرة. وهنا يشير أرسطو إلى أن هذا هو الرأي الشائع، فاللمس يحصل بمماسة المحسوسات نفسها. فكأنه في آخر كتاب النفس يذكر هذا الرأي الأخير بعد إيراده للرأي المعارض له مرات كثيرة أثناء كلامه عن اللمس، ولذلك فإن الإسكندر اعتبر أن هذا هو الرأي الأخير لأرسطو فيما يختص باللمس، وقال مؤكدا: إن أرسطو يرى أن الملموس لا يدرك بمتوسط ولكن هذا التحفظ الذي أورده أرسطو في آخر صفحة من كتاب النفس - وهو أن هذا الرأي الأخير هو الرأي الشائع - يدل على تردده في الأخذ برأيه هو، وتعميم وجود المتوسط في كل حاسة حتى في اللمس. ويبدو أن هذا الرأي الشائع كان موجودا عن الأطباء وغيرهم في ذلك العصر، ويلاحظ أن جالينوس متأخر جدا عن أرسطو. ولهذا فالرأي ليس له. ويقول أرسطو إن عضو اللمس لا

---

(1) المقالة الثالثة - الفصل الثالث عشر.

يتكون من أى عنصر وحده بل هو يتكون من العناصر جميعًا، وهذا الرأى غريب بعض الشيء بعد أن رفض أرسطو تأليف الحواس من العناصر الأولية.

ويذكر لنا بعد ذلك أن الإفراط يفسد عضو الحس،فاستعمال العين فى الإبصار بصفة دائمة يجهدها وقد يقضى عليها.

٢٠- الحواس الباطنة: الحس المشترك والتخيل والذاكرة:

(أ)الحس المشترك[١] :

وإذا كان لكل محسوس معين عضو حس خاص به، فهل يكون للمحسوسات المشتركة – قياسًا على هذا – عضو حس خاص بها؟ يبدأ أرسطو فينفى وجود هذه الحاسة السادسة، ولكنه بعد أن يعدد وظائف الحس يعود فيفترض وجود نوع من الإحساس يجمع بين الإحساسات الخاصة ويؤلف بينها بصدد موضوع واحد خارجي. أما وظائف الحس المشترك فمنها: إنه يقابل الموضوع الذى يشتمل على عدة إحساسات كالحركة والمقدار والشكل فيدركها فى وحدة، باعتبار أنها تتعلق بموضوع واحد، فالشكل يرى ويلمس مثل، فإذا أخذنا تفاحة فإننا نجد أنها تشتمل على عدة محسوسات: إذ هى مرئية بالبصر من حيث لونها وشكلها. وهى ملموسة باليد من حيث حجمها وصلابتها وبرودتها وسخونتها أو حرارتها، وهى مشمومة بحاسة الشم، من حيث أن للتفاح رائحة خاصة، وهى مذاقة أيضًا باللسان. فما الذى يجمع بين هذه الإحساسات كلها، ويدرك أن لها حاملا واحدًا هو موضوع الإدراك الحسى الحقيقى الذى نطلق عليه اسم "التفاحة"؟ لابد إذن أن يكون الحس المشترك هو الذى يدرك هذه المحسوسات المؤتلفة المكونة للتفاحة. فهذه إذن أولى وظائف الحس المشترك.

ثم أننا قد نقرن إحساسًا معينًا بإحساس آخر لكى ندرك طبيعة موضوع معين. فإذا جعلنا مادة "السكر" مثلا موضوعًا لإدراكنا الحسى، فإننا نحكم بأن هذا الشكل الأبيض حلو، فالجمع بين الإحساس البصرى وبين إحساس الذوق فى

---

(١) المقالة الثالثة – الفصل الثالث.

موضوع واحد هو السكر، لا بد إنه يرجع إلى قوة أخرى غير الإحساسات المختلفة، وهي الحس المشترك.

وأمر آخر أننا بالحس المشترك نحكم على التغاير الوجود بين الإحساسات الخاصة، كأن ندرك أن اللون غير الطعم أو الصوت أو الرائحة وأنها متغيرة وإدراك هذا التغاير يجب أن يكون بقوة واحدة تقضي بأن الطرفين أي المحسوسين متغايران، فلن تستطيع التفريق بين الحلو والأبيض إلا بقوة خاصة لا تدرك الحلو وحده أو الأبيض وحده.

وأيضًا فإن المحسوسات إذا غابت عنا ظلت الإحساسات والصورة موجودة في أعضاء الحس، ويرجع هذا إلى الحس المشترك الذى هو كخزانة للصور المحسوسة الآتية من الحس وأخيرًا فإن من وظائف الحس المشترك، الإحساس بالإحساس، إذ أن كل واحدة من الحواس الخاصة تدرك محسوساتها، وهي لا تدرك في نفس الوقت أنها تحس بهذا الإحساس، فيكون الإحساس بالإحساس ساعة حصوله موضوعًا لإدراك الحس المشترك.

٢١- (ب) التفكير والإدراك والتخيل[1] :

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك، وأشار إلى دوره في عمليات الإدراك الحسي ينتقل إلى البحث في التخيل وموضوعه، فيقول: إن الإحساس يترك آثارًا تبقى في قوة باطنة نسميها المخيلة، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها في غيبة المحسوس. ولما كان هناك من الارتباط الوظيفي بين الحس والتخيل، فإن أرسطو يميز بين التخيل والإحساس لكي يحدد وظيفة كل منهما:

١- فالإحساس إما قوة أو فعل، والإحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التي تخرج الحس من القوة إلى الفعل، فبينما لا يوجد إحساس بالفعل بدون المحسوس نجد في حالة التخيل أنه قد توجد الصورة الخيالية في غيبة الإحساس أو المحسوس.

---

(1) المقالة الثالثة – الفصل الثالث.

٢-الإحساس حاضر دائما في الكائن الحاس سواء كان هذا الحضور بـالقوة أو بالفعل، أما التخيـل فليس كذلك، فقد نستطيع أن نتخيـل أو لا نتخيل.

٣- إذا افترضنا أن الإحساس والتخيل شئ واحد، فيجب أن يوجد التخيل في جميع أفراد الإنسان والحيوان، ولكننا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص بالإنسان وبعض الحيوان، وليس بجميع الحيوان، فالنمل مثلا ليس عنده تخيل.

٤-وبينما يكون الإحساس بصورة ما، مطابقة بين الحس والمحسوس، نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفًا من عندنا.

٥- في الإحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس، أى أن الموضوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته، أما في التخيل فإن هذه العملية متعلقة بإرادتنا، فنحن نتخيل في الوقت الذى نريد، وكذلك نتخيل الموضوع الذى نريده دون غيره من الموضوعات.

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوى الإحساس والتفكير، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بغير إحساس. وكذلك فالتخيل غير التفكير، إذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة، بينما صور التخيل تخضع للإرادة، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بإرادتنا، والتخيل قد يكذب في موضوعات الحس الخاصة، بينما تصدق هذه الحواس. والتخيل أيضًا غير الظن المصحوب بالإحساس، وليس هو المركب منهما، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور فينا، فهو قوة أو حالة نحكم بها وقد يكون حكمنا صوابًا أو خطأ.

ويستند أرسطو إلى مقدمات أوردها في الفصول السابقة من كتاب النفس وينتهى إلى النتائج التالية وهى:

أولا: أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس وأن يوجد عند الكائنات التى تحس.

ثانيا: أن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال.

ثالثا: أن يكون التخيل صادقًا أو كاذبًا.

ويستطرد في تفصيل النتيجة الأخيرة، فيقول: إن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما، وعندما يحصل الإحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشيء ما، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ، وكذلك فإن الخطأ يقع دائمًا في إدراك المحسوسات المشتركة. فيكون لدينا ثلاثة أنواع للتخيل تتمايز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الإحساس.

أولهما: تخيل يقوم على الإحساس بالمحسوسات الخاصة وهذا النوع من التخيل يكون صادقًا مادام الإحساس حاضرًا، ويكون صادقًا أو كاذبًا إذا غاب موضوع الإحساس.

ثانيها: التخيل القائم على المحسوسات المشتركة.

ثالثها: التخيل القائم على المحسوسات بالعرض.

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين سواء كان موضوع الإحساس حاضرًا أو غائبًا، وتزداد نسبة الخطأ إذا كان هذا الموضوع غائبًا.

وينتهي أرسطو إلى تعريف التخيل بعد أن بين أنه شيء آخر غير الإحساس وغير التعقل وغير الذاكرة – ولو أن الذاكرة قائمة على المخيلة، فالمخيلة تقتصر على إدراك الصور، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي–

يعرف أرسطو الخيال إذن بأنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل. ولما كان البصر هو حاسة الإنسان الرئيسية، التي يستمد منها الخيال مادته لهذا فقد اشتق لفظ "فنطاسيا" أي الحس المشرك من النور، إذ بدون الضوء لا يمكن أن يتم إدراك البصر للمرئيات. وعلى العموم فإن صور الخيال تبقى في نفوسنا وتكون شبيهة بالإحساسات، وقد يتم الفعل بتأثيرها عند الحيوانات، وهي كائنات حية لا عقل لها. وكذلك قد تؤثر في الإنسان الواقع تحت وطأة المرض أو النوم.

٢٢- النفس الناطقة: العقل المنفعل، العقل الفعال :

(أ) العقل المنفعل[1] :

العقل ليس كالحس، فجميع الحيوان يحس، والإنسان وحده هو الذى يعقل وفى هذا رد على القدماء الذين سووا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك. والعقل يجب أن يكون غير منفعل مع قدرته على قبول الصورة، وأن يكون بالقوة شبيها بهذه الصورة، دون أن يكون هذه الصورة نفسها، وأن يكون العقل كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات، ويجب أن يكون غير ممتزج.

وإذن فالعقل – أى ما به تفكر النفس وتتصور المعانى – ليس شيئًا بالفعل قبل أن يفكر. وهو غير ممتزج بالجسم وليس له عضو خاص به، إذ أن هذا يجعله ينفعل بخصائص المحسوس كالحار والبارد. وهنا يقبل أرسطو رأى أفلاطون الذى يجعل النفس مكانًا للصور، ولكنه يستدرك بقوله: إن هذا لا يصدق إلا على النفس الناطقة فحسب. ولن تكون أيضًا الصور موجودة فى النفس بالفعل بل بالقوة فقط والعقل يختلف عن الحس، إذ أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى، أما العقل فإنه عندما يعقل معقولا شديدًا فإنه يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، وذلك يرجع إلى أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له، أى أنه ليست له آلة خاصة لممارسة فعله.

والعقل حينما يحصل على المعقولات يصبح هذه المعقولات بالفعل، ويستطيع استعادتها فيسمى العقل المستفاد (أو العقل بالملكة) وهو كالعالم الحاصل على المعلومات، وهذا العقل يكون بالقوة بنوع ما، لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل على المعلومات، إذ أن له القدرة على استعادة المعقولات التى أدركها. وبينما يدرك الحس المحسوسات بأعراضها الخارجية المشخصة نجد أن العقل يدرك ما هيات هذه المحسوسات سواء كانت هذه الماهيات متحققة فى الخارج أم مفارقة.

---

[1] المقالة الثالثة – الفصل الرابع.

والعقل هو بالقوة المعقولات، ولا يكون العقل المعقولات بالفعل قبل أن يعقل، والعقل معقولا كسائر المعقولات إذ أن العقل عندما يجرد صور الأشياء الهيولانية ويقبلها قبولاً غير هيولاني، يعقل في أثناء ذلك ذاته.

لدينا إذن درجتان من درجات العقل: العقل المنفعل وهو ما سمي فيما بعد بالعقل الهيولاني أو المادي، وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة والعقل المستفاد وهو العقل المنفعل بعد أن حصل على الصورة المعقولة بالفعل.

٢٣- (ب) العقل الفعال[١] :

يميز أرسطو في النفس بين العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يضم جميع المعقولات وهو العقل المنفعل، والعقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدث المعقولات جميعًا وهو شبيه بالضوء الذي يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهو مفارق لا منفعل وغير ممتزج من حيث أنه فعل، والفاعل أسمى من المنفعل أو هو مبدأ الفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، وهو علم بالفعل، وهو وموضوعه شيء واحد، وإذا كان العلم بالقوة متقدمًا زمنيًا على العلم بالفعل، فإن العلم بالفعل متقدم على الإطلاق حسب مذهب أرسطو، وهذا العقل الأخير لا يكون بالقوة أبدًا فهو لا يعقل تارة ثم يعقل تارة أخرى. ويقول أرسطو: "وعندما يفارق يصبح مختلفًا عما كان بالجوهر[٢]. وعندئذ فقط يكون خالدًا وأزليًا". فهل يقصد بذلك مفارقته للعقل المنفعل بعد تجريده للصورة المعقولة، وتعقل العقل المنفعل لها بحيث يصبح هذا العقل الأخير عقلا مستفادًا؟ أم أن معنى المفارقة هنا هو مفارقة النفس للجسم بعد الموت؟ ويبدو أن الرأي الأخير هو الأرجح لأن أرسطو يقول: "إنه يصبح عندئذ خالدًا وأزليًا"، وأنه "لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يحتفظ بأي ذكرى للحياة قبل الموت"، على حين أن العقل المنفعل فاسد لأنه يتذكر ولأنه متصل بالكائن المركب من جسم ونفس ويتأثر تبعًا لذلك بظروف الحياة، إذ أن العقل يقوم في الأصل على تجريد الصورة الخيالية لتصبح موضوعًا للتعقل فإذا فسد الجسم فسدت معه قوة الخيال وفسد بذلك العقل المنفعل.

---

(١) المقالة الثالثة – الفصل الرابع

(٢) يقصد بالجوهر الجوهر المشخص المركب من نفس وبدن

وقد أثارت العبارة الأخيرة في الفصل الرابع جملة إشكالات. إذ ما معنى قوله: أننا بدون العقل الفعال لا نعقل؟ إذا كان المقصود هو أن أى شيء بالقوة يحتاج إلى مبدأ بالفعل لإخراجه من القوة إلى الفعل، فيكون العقل الفعال هو هذا المبدأ ولكن هل يوجد بالفعل دائما في النفس أم أنه يوجد خارج النفس؟ وإذا كان التفكير قائما على الإحساس؛ فيكون المحسوس هو الذى يخرج الحس من القوة إلى الفعل، ويكون عمل العقل تجريد الصورة المعقولة من الصورة الخيالية - المستمدة من الإدراك الحسي - لتكون مادة للتعقل. وإذن فالعقل الفعال هو المبدأ الذى يقدم الصورة المعقولة للعقل المنفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصورة.

لقد فهم المتأخرون أن هذا المبدأ - إذا كان خالدًا وأزليًا، وكان بالفعل دائما - فإنه يجب أن يكون خارج النفس. وقد كان الإسكندر الأكبر الأفروديسى أول من قال بهذا الرأى وتبعه فى ذلك المسلمون وغيرهم، وجعلوا مركزه فى عقل فلك القمر. والواقع أنه بحسب المبدأ الأرسطى نجد أن آلة الإدراك تكون دائمًا قوة صرفة لا تخرج إلى الفعل إلا بتأثير موضوع الإدراك فإذا جعلنا العقل الفعال داخل النفس وهو بالفعل دائمًا - سواء عقل أم لم يعقل - فنكون بذلك قد خرجنا على هذه القاعدة العامة. وإذا كان هذا العقل أزليا وخالدًا فمن أين أتى وما مصدره؟.

إن العقل الفعال إذن ما دام بالفعل دائما، فإنه سيكون محركًا غير متحرك. ولأرسطو نص أوردناه في الفصل الرابع من المقالة الأولى يقول فيه: "وفيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودًا جوهريًا ولا يخضع للفساد"، أما الصور الطبيعية الأقرب إلينا فإنها تخرج من المادة لتعود إليها. ويقول فى كتاب "تكوين الحيوان": "إن العقل الفعال يأتى من خارج ويحل في الجنين"[1]

وهنا يصادفنا إشكال هام، ذلك أن أرسطو يرد على الفيثاغوريين بقوله: إن النفس لا تحل فى أى جسم معين لها بالذات، وإذا كان العقل الفعال جزءًا من النفس فلابد أن يتميز فى كل نفس فردية عن النفوس الأخرى، وإذا كان كذلك فسيكون من عنصر فان يفنى بفناء الجسم، ولكنه غير فان، فيبقى القول إذن بأنه

---

(1) المقالة الثانية - الفصل الثالث.

ليس عقلا فرديًا، وأنه مبدأ عام لا يتعلق بنفس فردية معينة، وهذا ما يؤيد تفسير الإسكندر، ما يعطى لنا تفسيرًا دقيقًا لمعنى المفارقة عند أرسطو الأمر الذى يثير صعوبات جمة حول حقيقة الاتصال الجوهرى بين النفس والجسم، إذا كان مبدأ الإدراك العقلى متعال على التجربة مفارقًا لحياة الكائن الحى - أى الإنسان - كل المفارقة.

٢٤- التمييز بين العقل النظرى والعملى[١] :

العقل النظرى يدرك الماهيات، وكذلك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات، وذلك بتجريده للصور المعقولة من الصور المحسوسة. وتتم عملية الإدراك فى هذه الحالة بدون النظر إلى استجلاب منفعة ما من المدرك، بل أن الإدراك يكون عملية عقلية خالصة تنصب على الماهيات لتدركها فى حقيقتها بقطع النظر عن أنها خير أو شر لنا. أما العقل العلمى فإنه يحكم على الجزيئات بأنها خير أو شر، فيحرك النزوع إلى قبولها أو النفور منها. وهناك فرق بين الحس والعقل بهذا الصدد، إذ الحس يدرك الملائم وغير الملائم، أو اللذيذ والمؤلم بالنسبة لجزئية متشخصة، أما العقل العملى فإنه يتعدى هذا التشخيص الجزئى ويحكم على ما هية الشىء بأنها خير أو شر، أى أن موضوع تعقل العقل العملى هو الصورة المجردة من الصور الخيالية، أما الحس فإنه ينفعل بالصورة الحسية.

٢٥- موزانة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل[٢] :

ويجمل أرسطو فى هذا الموضع ما سبق أن ذكره عن النفس، فيشير إلى أنه يمكن القول بأن النفس هى الموجودات نفسها. ذلك أن الكائنات إما أن تكون محسوسة وإما أن تكون معقولة. فمن حيث المحسوسات نجد أن الإحساس والمحسوس شىء واحد أو أن الإحساس يصبح المحسوس بالفعل فى عملية الإحساس.

وأما من حيث المعقولات، فإن العقل والمعقول يصبحان شيئًا واحدًا فى عملية التعقل. هنا نعود فنذكر ما سبق أن ذكره أرسطو من أن قاعدة "الشبيه يدرك

---

(١) المقالة الثالثة - الفصل السادس والسابع.

(٢) المقالة الثالثة - الفصل الثامن.

الشبيه" لا تنطبق هنا إلا عندما يتم الإحساس أو التعقل، أما قبل ذلك فالمحسوس بالقوة مباين للإحساس بالقوة وكذلك المعقول والعقل، وهذا ما يمنعنا من تفسير عبارة أرسطو التى يوردها فى مقدمة هذا الفصل على أنه تصورى المذهب.

وينفصل أرسطو هذه المقدمة فيذكر أن العلم بالقوة، أى التعقل بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان المحسوسات بالقوة والمعقول بالقوة، أى الأشياء. بالقوة، أما العلم بالفعل والإحساس بالفعل فإنهما يقابلان المحسوس بالفعل والمعقول بالفعل أى الأشياء بالفعل.

والنفس تشتمل على قوة الحس وقوة العقل وهى بالقوة الأشياء المحسوسة والمعقولة؛ وليس معنى هذا أن تكون النفس الأشياء ذاتها، بل المقصود هنا صور الأشياء، فليس الحجر فى النفس بل هى صورته، فالحاسة إذن صورة المحسوسات بالقوة أو بالفعل وكذلك العقل هو صورة المعقولات بالقوة أو بالفعل.

ولما كانت الصورة لا توجد مفارقة للأشياء التى هى صورة لها، فإن المعقولات توجد فى صورة المحسوسات أى أنها تستمد منها. فالمعقول صادر عن المحسوس، ويقول أرسطو إنه لهذا السبب إذا لم توجد المحسوسات فإننا لا نستطيع أن نتكلم عن شىء أو نفكر أو نعقل "فإننا فى غيبة الإحساس لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أى شىء "فالتعقل يستند أولا على وجود المحسوس أى على صورته المدركة بالحس. ثم أننا لا نستطيع استعمال العقل بدون الصورة الخالية؛ فالأخيلة شبيهة بالإحساسات إلا أنها لا هيولى لها، أما المعانى الأولية فهى ليست أخيلة ولكننا لا نستطيع الاستغناء عنها، فكأنه يجعل فى العقل معايير لا يستطيع الاستغناء عنها وهى صادرة عن الحس أو التخيل، كقوانين المنطق الأولية والجوهر والعلة.. إلخ.

وفى نهاية المقالة الثالثة من كتاب النفس يخصص أرسطو الفصل ١٠، ١١، ١٢، للكلام عن القوة المحركة ليوضح علة الحركة فى الكائنات الحية وكيف أن مصدرها النفس[1]

---

(1) وهو يشير فى الفصلين الثانى عشر والثالث عشر من الكتاب إلى عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات الحية الحاصلة على النفس، ويبسط القول فى اللمس ووظائفه الرئيسية وقد سبق أن أشرنا إلى ما ذكره أرسطو بهذا الصدد حين الكلام عن اللمس فى الجزء الخاص بالحواس الظاهرة.

٢٦- الموقف الأرسطي بصدد النفس - إجمال:

رأينا كيف أن النفس هي الصورة الحيوية للكائن الحي وأنها كمال أول لجسم طبيعي غير آلي وكيف أنها قد تكون نباتية أو حيوانية أو ناطقة. ولكل من هذه النفوس قواها الخاصة بها:

أ- فالنفس النباتية: وهي التي يسميها أرسطو بالنفس النامية، وتوجد في النبات، ولها وظيفتان هما: النمو والتوليد. ويحدث النمو في الكائن الحي بفعل الغذاء، الذي يتحول إلى نوع مادة الحي، ولكن هذا النمو في هذا الكائن الذي يعتبر مركبا طبيعيا لا يستمر إلى مالا نهاية، بل يتحدد بحسب صورة النوع أي نفسه.

أما فعل التوليد فهو الذي يحفظ النوع في أفراده.

يلاحظ أن قوى النفس النامية توجد في النفس الحيوانية والنفس الناطقة على السواء.

ب- وأما النفس الحيوانية: وهي التي تسمى عند أرسطو بالنفس الحاسة فإن لها نوعين من الحواس:

ظاهرة وباطنة – أما الظاهرة فهي الحواس، أي البصر والسمع والشم والذوق واللمس.

والحواس الباطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة.

وقد سبقت الإشارة إلى وظائف كل منها، وقد بينا كيف أن التخيل إحساس ضعيف وأن الذاكرة تقوم على التخيل.

وترتبط هذه الحواس الظاهرة والباطنة بالنفس الناطقة ووظائفها في الإنسان.

جـ- وأخيرا نجد النفس الناطقة: والعقل في الإنسان قوة صرفة، وهو لا يدرك المحسوسات مباشرة لأنه مفارق. وهو إما نظرى يدرك الماهيات في أنفسها وإما عملي: يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فيغرى الناس بالميل إليها أو ينفرهم منها. وقد بينا كيف أنه لا يمكن أن يتم أي إدراك عقلي إلا بافتراض وجود عقل منفعل وعقل فعال وعقل بالفعل وذلك حسب المبدأ الأرسطي القائل بأن كل ما

هو بالقوة يخرج إلى الفعل بتأثير ما هو الفعل. وكذلك فإن كل معرفة عقلية فإنما تستمد من الصور الخيالية المأخوذة عن الحس.

وهذه الصور الخيالية هي مادة التعقل، والعقل الفعال - وهو بالفعل دائمًا - يجرد الصور المعقولة من هذه الصور الخيالية ويقدمها للعقل المنفعل ليتحد بها فيخرج بذلك من القوة إلى الفعل ويصبح عقلا بالفعل.

على إنه يجب الإشارة في نهاية كلامنا عن "النفس" إلى الاتجاه الواقعي الذى حرص أرسطو على التزامه في دراسة العلم الطبيعي الذى تندرج تحته دراسة النفس، ذلك أنه – كما بينا – يجعل الإحساس الأساس الأول للمعرفة سواء كانت حسية أم عقلية، فليست موضوعات العقل، معقولات خالصة قائمة بذاتها كما هو الحال عند أفلاطون. بل هي معاني يجردها العقل من الصور المحسوسة والنفس كذلك ليست مفارقة بطبيعتها كما اعتقد أفلاطون بل هي صورة للجسم متحدة به اتحادًا جوهريًا.

وإذا كان وضع العقل الفعال على هذه الصورة القلقة قد أثار موجة من التساؤل حول طبيعته ووظيفته، فإن الخروج به نهائيًا عن دائرة الواقعية الأرسطية إنما يرجع إلى الشراح وليس إلى أرسطو.

الفصل السابع
ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

١-الفلسفة الأولى ومركزها بين العلوم:

يبدأ أرسطو المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله: إن الناس جميعا يشتهون المعرفة بالطبع، وعلامة ذلك ما نشعر به من لذة في إحساساتنا، فإننا نميل إليها لذاتها لا لمنفعتها، ولا سيما إحساسنا البصرى.. فنحن نفضل النظر على أى شيء آخر حتى ولو لم يكن بقصد العمل. والسبب في ذلك أن معظم حواسنا تتيح لنا المعرفة وتكشف لنا عن الاختلافات الكثيرة بين الأشياء ... ولما كان الإنسان حاصلا على ذاكرة تمكنه من استرجاع صور المعارف الحسية المتعددة فإنه بذلك تتكون لديه "تجربة". ذلك أن التجربة إنما تنتج عن الذاكرة.

For the several memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience.

وقد تشبه التجربة العلم والفن إلى حد كبير. ولكن الواقع أن كلا من العلم والفن إنما يحصل عليه الإنسان من خلال التجربة.

ذلك أن تعدد المعارف التجريبية لدى الإنسان بالنسبة لموضوع واحد يجعله حاصلا على علم عملي يهذا الموضوع أو ما يسمى بالفن، فالفن ينشأ حينما يستخلص الإنسان من معارفه التجريبية حكمًا كليًا يصلح للتطبيق على طائفة من الموضوعات أو الحالات.

Art arises when from many notions gained by experience one universal judgement about a class of objects is priduced.

فالحكم مثلا بأن هذا الدواء يشفي "كالياس أو سقراط" أو بضع أفراد آخرين إنما يرجع إلى التجربة، أما الحكم بأن هذا الدواء يشفي جميع المصابين من ذوى الأمزجة المعينة، هذا الحكم يرجع إلى الفن.

وكلما تقدم الإنسان في مضمار الحضارة وتشعبت مطالبه، تظهر أعداد من الفنون تبعًا لذلك: منها ما كان موجهًا للتسلية والترفيه عن النفس ومنها ما كان موجهًا لإشباع المطالب الضرورية. ولا شك أن الفنون التى من الفرع الأول أقرب إلى

الحكمة من تلك الفنون المنصبة على الضروريات، ذلك لأن هذه الأخيرة تستهدف المنفعة. وعندما اكتملت هذه الفنون جميعًا اكتشف الإنسان العلم الذى لا يقصد به اللذة أو المنفعة. وذلك فى البلاد التى تهيأ لبعض الأفراد فيها فراغ من العمل فى سبيل الرزق. وهذا هو السبب أن الفنون الرياضية قد نشأت فى مصر لأنه كان يسمح لطائفة الكهنة بالتفرغ لهذه الفنون.

ولما كانت الحكمة هى مطلبنا، وقد حددناها مبدئيًا بأنها معرفة العلل والمبادىء الأولى للأشياء، لهذا فإن صاحب التجربة يعد أكثر حكمة من الحاصل على إدراكات حسية متفرقة، وكذلك صاحب الفن أى العلم العملى أعلى فى درجة الحكمة من صاحب التجربة، وأخيرًا فإن صاحب العلم بالمبادىء والعلل يعد حاصلا على أعلى درجات الحكمة.

وعلى هذا فإن تقدم المعرفة بالتدريج يقيم نظامًا ارتقائيًا بين صور النشاط العقلى المختلفة من أدناها إلى أعلاها، فكلما انصبت المعرفة على البحث عن العلل وتخلصت من ظروف التجربة الساذجة وابتعدت عن الاعتبارات النفعية وارتبطت بالعلل البعيدة، كلما اقتربت أيضًا من المثل الأعلى للعلم المطلق، وهو معرفة الحقيقة عن طريق عللها ومبادئها الأولية، وليس هذا العلم سوى الحكمة التى تدرسها الفلسفة. ولما كانت الفلسفة الأولى أى الميتافيزيقا هى العلم بالعلل الأولى للأشياء، فإنها تصبح العلم بالله وبذاته من حيث أن الله هو العلة الأخيرة لكل ما هو موجود وهو الذى يؤسس كل وجود وكل معقولية[1]

وعلى هذا يطلق على الفلسفة الأولى أو الحكمة اسم العلم الإلهى لأنه يبحث فى الله وهو الموجود الأول والعلة الأولى، أما العلم الطبيعى فهو الفلسفة الثانية ويليها العلم الرياضى. وهذه هى مجموعة العلوم النظرية التى تطلب فيها المعرفة لذاتها وهى أسمى من العلوم العملية وهى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل.

ويجمل أرسطو الاعتبارات التى كانت من أجلها الفلسفة الأولى والعلوم النظرية بصفة عامة أسمى من العلوم العملية فيما يلى:

---

(1) المقالة الأولى – الفصل الأول من ص ٩٢٠ أ – ٩٨٢ ت.

١-أن من يعرف الأشياء جميعًا بقدر المستطاع دون أن يعرف تفصيلات كل شيء على حدة يكون أكثر حكمة من غيره، لأن العلم بالعلة أو العلم الكلي أسمى من العلم بتفصيلات الواقع فقط لأن الحاصل على العلم الكلي يعلم في نفس الوقت جميع الجزئيات والتفصيلات المندرجة تحت هذا الكلي بالقوة.

٢- أن العلوم النظرية والفلسفة الأولى بصفة خاصة تبحث في موضوعات صعبة ليس من السهل على الإنسان معرفتها لأنها بعيدة عن الإحساس ولهذا فالباحث فيها هو أحكم الناس وهو حاصل على أسمى معرفة.

٣-وكذلك فإن الذى يعرف الأشياء بعللها، يكون أقدر على التعليم من الذى لا يعلمها على هذا النحو، فإن الذين يعلموننا هم الذين يعرفون علل كل شيء.

٤-وأيضًا فإن معنى العلم يتحقق في طلب العلم لذاته لا لنتائجه وهذا أقرب إلى الحكمة لأن الرجل الحكيم لا يجب أن يؤمر بل هو الذى يأمر وكذلك فهو لا يجب أن يطيع بل يتعين أن يطيعه من هو أقل منه في الحكمة.

وأما الذى يدفعنا إلى طلب العلم لذاته لا لمنفعة والهرب من الجهل أى الارتماء في أحضان المعرفة، هو العجب أو الدهشة التي تلازمنا حينما نكتشف المجهول، وهذا الشعور ملازم لأجزاء العلم النظرى أكثر من ملازمته لأجزاء العلم العملي.

٥- وأخيرًا إن هذا النوع من المعرفة ينصب على معرفة غاية الفعل في كل شيء ثم معرفة الخير الأسمى في الوجود كله.

٦- وكذلك فإن الفلسفة الأولى أى الحكمة، تبحث في أكثر الموضوعات ألوهية فتبحث في ذات الله وصفاته وأفعاله وكيف وأنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود[1]

---

(1) المقالة الأولى – الفصل الثاني – ص٩٨٢ أ – ٩٨٢ ب.

٢-موضوعات الفلسفة الأولى:

إن أرسطو – كعادته في بحث مشكلات العلم والفلسفة – يستعرض آراء السابقين وينتقد ما لا يتفق مع آرائه من مذاهبهم، وقد أشرنا إلى مجمل مواقفه النقدية في مجال العلم الطبيعي وعلم النفس.

وفي مبحث الميتافيزيقا لا يخرج عن هذا الاتجاه، فنراه يعرض لمشكلات الوجود والتغير عند السابقين فيرد على القائلين بأن الوجود مادي فقط وكذلك القائلين بأنه معقول فحسب، ويخرج إلى القول بأنه وجود مادى عقلي يرجع إلى المادة والصورة. والوجود الواقعي ليس جزئيًا فحسب كما أدعى الطبيعيون وليس كليًا فحسب كما أدعى الإيليون وأفلاطون والفيثاغوريون، بل أن الوجود الحق إنما هو للجوهر المشخص. وكذلك ليس الوجود واحدًا ثابتًا كما ادعى الإيليون، كما أنه ليس كثرة متغيرة كما أدعى هرقليطس، بل هو وجود يكتنفه تنظيم أعلى يشير إلى الوحدة والتماسك ويخضع للتغير المرسوم الذى يستند إلى موجود أول أزلي في قمة الوجود.

أ-فموضوعات الفلسفة الأولى إذن هي الوجود ومبادئه وعلله وصفاته الجوهرية[1] أو بمعنى آخر تبحث الفلسفة الأولى أو علم الوجود في المبررات التي تسمح لنا بأن نقرر وجود الأشياء على نحو ما هي عليه في الواقع. فما الذى يسمح لنا بأن نقرر أن سقراط هو كذلك بالفعل وأنه موجود؛ وأن الفرس هو على نحو ما هو موجود أمامنا بالفعل[2]. وهذا التساؤل يقودنا إلى البحث عن حقيقة الرابطة الوجودية التي تربط المحمول بالموضوع من الناحية الوجودية – لا من الناحية المنطقية – في أى تعريف، من حيث أن التعريف إنما ينصب على ماهية الوجود وخصائصه الجوهرية. وبمعنى آخر يرى أرسطو أن المشكلة الأولى في علم الوجود هي البحث عما يسمح لنا بحمل صفات ما على موضوع ما.

لقد اعتقد أفلاطون خطأ أنه قد حل المشكلة عن طريق الجدل حينما وضع فروضًا أولية ثم حاول إثباتها، والواقع أن المنهج الأفلاطوني بهذه الصورة إنما

---

(١) ما بعد الطبيعة المقالة السادسة – الفصل الرابع – فقرة ١٠٢٨أ.

(٢) م. س المقالة السابعة – الفصل الأول فقرة ١٠٢٨ب

يبحث في قيمة التعريفات بعد إتمامها. وكذلك فإن أصحاب العلم البرهاني يعجزون عن حل هذه المشكلة ذلك لأنهم يستخدمون التعريفات نفسها وإمكان قيامها، فلا يبقى إذن -- كما يقول أرسطو - إلا أن تكون هذه المشكلة من اختصاص علم جديد لم يكن معروفاً من قبل وهو الفلسفة الأولى أو العلم الذى يبحث في مطلق الوجود. وإذا كان بارمينيدس قد أثار مشكلة الوجود لأول مرة في تاريخ الفلسفة إلا أنه لم يفطن إلى أن ثمة علما جديدا تدور مباحثه حول هذه المشكلة، فكأنه أثار الجدل حول المشكلة لكي يرد على الطبيعيين وهرقليطس فحسب، وكان على أرسطو أن يعرض فيما بعد لإمكان قيام علم الوجود، ويرتب قضاياه ويستعرض مشاكله.

ب - فموضوع الفلسفة الأولى إذن هو الوجود، ولكنه ليس الوجود العرضي أو الاتفاقي أو الوجود المعبر عنه بالرابطة في القضية، بل الوجود الذى تبحث فيه الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت. فالوجود العرضي لا يصلح أن يكون موضوعا لأى علم إذ أن الأعراض زائلة وغير ثابتة وترد إلى المقولات التسع. أما الوجود الاتفاقي فهو معلول عرضي، وموضوع العلم يجب أن يكون ضروريًا، أما الوجود المعبر عنه في القضية فهو يتعلق بالصدق أو الكذب من الناحية المنطقية لا من الناحية الوجودية. ولكن الوجود العرضي والاتفاقي إنما يفترض بداهة وجود جوهر تحمل عليه هذه الأعراض والصفات المتعلقة بالموضوع. وعلى هذا فإن جميع أنواع الوجود إنما ترجع إلى الجوهر وتشتق منه، وإن لم يكن ثمت جوهر لم توجد الأعراض أو الصفات.

فموضوع هذا العلم إذن هو الجوهر من حيث طبيعته الأولية أى حيث وجوده.

حـ - ويتعين على الفلسفة الأولى أيضًا أن تضع المبادىء الأولية أو البديهيات، أى المبادىء الكلية التى تعم جميع الموجودات والتى بدونها يستحيل الكلام عن الوجود على أى نحو. وهذه المبادىء هي: الذاتية والتناقض والثالث المرفوع، وهي مبادىء أولية وبديهية من حيث أنها لا تفتقر إلى البرهان، ولكن تقام

الحجة[1] على منكريها باستخدام برهان الخلف أى نثبت لهم أنهم حينما ينكرون هذه المبادىء فإنهم يقرون بصدقها فى نفس الوقت، فتطلب إلى الخصم أن ينطق بلفظ واحد له مفهوم فإذا قال "إنسان" فإنه يقصد بذلك الإشارة إلى ماهية معينة يستحيل أن تكون "لا إنسانا". فكأنه يسلم ضمنًا بأن ما هو إنسان ليس"لا إنسانا"، أى أنه يسلم بصدق مبدأ عدم التناقض وهكذا يمكن الرد على حجج بروتاغوراس وأترابه الذين ينكرون هذا المبدأ فلا يمكن اجتماع الأضداد أى الوجود واللاوجود فى شيء واحد يكون بالفعل، بل يمكن ذلك فى حالة كونة بالقوة. وأيضا يستحيل أن يكون الإحساس الواحد والرأى الواحد صادقًا وكاذبًا فى نفس الوقت، وبالنسبة للشخص الصحيح والمستيقظ والعالم ومن يرى الأشياء عن قرب. والحس الصحيح لا ينقل إلينا عن شيء واحد فى وقت واحد أنه كذا وليس كذا، وأخيرًا فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه كما زعم هرقليطس القائل بالتغير المستمر، بل تنعدم الصورة وتبقى الهيولى كمقوم لتحل فيها صورة أخرى. وعلى هذا فقد أمكن لنا أن نعرف حقائق الأشياء لأن العلم ينصب على الصورة وهى ثابتة دائمة ما دام الشيء باقيًا وأما الذى يتغير فهى أعراض الشيء فقط وكذلك فإن القول باجتماع الوجود واللاوجود معا فى آن واحد إنما يؤدى إلى استحالة التغير والتحول بين الأشياء وهكذا فإننا نرى كيف أن مذهب الصيرورة المطلقة والكثرة اللامتناهية عند هرقليطس قد انتهى إلى مذهب بارمينيدس القائل بالسكون التام والوحدة التامة، وكلا المذهبين بعيد عن الصواب ومن ثم فإنه يجب التسليم بصحة المبادىء الأولية التى تدخل فى نطاق مباحث الفلسفة الأولى.

د – وليست الفلسفة الأولى علم الخير، أو علم العلة الغائية، أو علم العلة المحركة وهى لا تبحث كذلك فى تحليل الموجودات وردها إلى عناصرها الأولية المادية كالماء والهواء والتراب، وليس من وظيفتها أيضًا أن تصعد عن طريق الجدل إلى المعقولات العليا الدائمة كما فعل أفلاطون، بل هى تبحث فى تعيين الخصائص المشتركة للموجودات كما هى فى الواقع المحسوس. فهى إذن العلم الكلى الذى

---

[1] م. س – المقالة الرابعة – ف٤ – ٧.

يبحث في الماهية فيدرس ما هو مشترك بين الجواهر ويحدد ماهيات الأشياء التي تجعلها تندرج تحت جنس معين وتتعين بفصل نوعي[1]

ويجب ألا يظن الباحث في هذا العلم أنه حينما يبحث عن الوجود من حيث هو وجود فحسب، سيحصل على الجنس الأعلى للوجود، فهذا خطأ قد وقع فيه الفيثاغوريون والأفلاطونيون، فقد سبق أن ذكرنا[2] كيف يضع أفلاطون الوجود كجنس أعلى في محاورة السفسطائي، غير أن الوجود مع أنه صفة كلية إلا أنه لا يعد جنسًا تكون الموجودات الأخرى أنواعًا تندرج تحته، ذلك أن أوائل الأجناس هي المقولات، أما الوجود بمعنى الواحد أو الجوهر فهو متقدم عليها ومشترك بينها[3] لا بالمعنى الذى أشار إليه أفلاطون حينما جعل الواحد أو الوجود جنسا بحيث تصدر عنه سائر الموجودات، ولكنه مع هذا لم يجعل الوجود نقطة البداية في مذهبه بل بدأ من الأضداد كالوجود واللاوجود، والواحد والكثير، والمتناهي واللامتناهي، وجعل الموجودات تصدر من مزيج من هذه الأضداد.

وتعارض الفلسفة الأولى هذا الاتجاه فتغلق الباب أمام الجدل، فالأضداد ليست مبادىء أولية، ولكنها حالات وجودية للجوهر، فإن الشيء يكون جوهرًا قبل أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا، وكذلك فإن الجوهر المشخص كإنسان أو كفرس ليس له ضد، من ثم فإن مبدأ الأضداد لا يصلح أن يكون نقطة بداية للجدل[4]

وإذا كان الوجود ليس جنسًا وليس أحد طرفي الضدين فلا يبقى إلا أنه محمول، وأنه يحمل على أشياء جزئية شخصية مثل سقراط وكالياس وهذه الموجودات المشخصة هي التي تدرسها الفلسفة الأولى لاستخلاص ما بينها من خصائص مشتركة.

---

(1) م. س المقالة الثالثة – ف ٣ – فقرة ٩٩٨ أ.

(2) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي – الجزء الأول.

(3) ما بعد الطبيعة – المقالة العاشرة – ف ٢.

(4) م. ص – المقالة الرابعة – ف ٢ – فقرة ١٠٨٧ أ.

ويذكر أرسطو أن أفلاطون قد أخطأ حينما جعل الكلى موضوعًا للعلم وليس الجزئى المشخص فاقتضاه ذلك أن يضع فوق المحسوس المتغير أصولا ثابتة معقولة وهذه الأصول هى المثل.

هـ- والواقع أن أرسطو يقرر أيضًا صراحة، أن موضوع العلم هو الكلى، فهل ثمت تعارض بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود عند أرسطو من حيث أنه يجعل الجوهر الجزئى المشخص الموضوع فى علم الوجود بينما يجعل الكلى موضوعًا للعلم أى الموضوع الأول فى المعرفة؟

إن أرسطو لا يقصد بالكلى المثال الذى وضعه أفلاطون فى العالم المعقول والذى يتجاوز نطاق المحسوس ويسمو عليه. ولكنه يرى أنه لكى يقوم البرهان لا بد من وجود حد أوسط، ولكى يكون ثمت حد أوسط لا بد من وجود الكلى، لأن الماهية والتعريف والكلى ألفاظ مترادفة غير أن الكلى الذى يتألف منه الحد الأوسط فى القياس البرهانى ليس من نوع المثال الأفلاطونى الموجود فى خارج الأشياء بل إن هذا المثال لا يعتبر كليًا إذ ليس له وجود مفرد[1] إلى وجوار المفرد المحسوس، أما الكلى الذى يشتمل عليه الحد الأوسط فهو يتألف مما هو مشترك بين الحالات المختلفة المتضمنة فى الحد الأصغر.

ونحن نحصل على الكلى المتضمن فى الحد الأوسط عن طريق الاستقراء مستخدمين فى ذلك الإحساس والفكر معًا، فبالإحساس ندرك الموجودات الجزئية المفردة، وبالفكر نستخلص الخصائص المشتركة بينها، وعلى هذا يقوم العلم فلا يكون موضوعه الحادث الجزئى بل الكلى الضرورى، بينما يكون الجوهر الأحق بالوجود هو الجوهر المشخص أى المحسوس. فلا يوجد تعارض إذن بين نظرية أرسطو فى المعرفة ونظريته فى الوجود.

---

(1) والتعريف – عند أرسطو – لا ينصب على المفرد لأن المفرد موجود بطريقة تحكمية فى زمان ومكان معينين أى بدون سبب معقول، وكذلك فإن الزمان والمكان متجانسان عند أرسطو (ما بعد الطبيعة – المقالة السابعة ف ١٥).

لقد اتضح لنا إذن أن الحد الأوسط ليس من نوع الكلي الأفلاطوني بل هو يعبر عن وحدة حالات الحد الأصغر وهي وحدة حالة في الأشياء[1] وليست خارجة عنها أو مجاوزة للوجود الواقعي المحسوس للأشياء[2]

وهذه الوحدة الحالة في الأشياء هي الماهية التي يشتمل عليها التعريف[3] كما ذكرنا.

ويتساءل أرسطو عما إذا كان للماهية وحدة حقيقية، إذ أنه بدون التسليم بوجود هذه الوحدة في الماهية لا يكون الجوهر واحدًا، فإذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان له قدمان، فما الذي يجعلنا نسلم بأن الحيوان ذا القدمين ماهية واحدة وليس تأليفًا من حدين منفصلين؟ وكذلك ما الذي يجعلنا نسلم بأن عبارة" حيوان أبيض" تعبر عن ماهية واحدة وأنها ليست تأليفا من ماهية وصفة[4]؟ هذه إذن مشكلة خطيرة، فهل نحصل على ماهية الموجود بأن نرص عناصر إلى جوار بعضها – كما يقول الذريون – وأو أن الماهية وحدة حقيقة؟

ولكي نجيب على هذا التساؤل – بحسب مذهب أرسطو – يجب أن نميز بين الأجزاء المادية للشيء وما يتعلق بصورته أو ماهيته. فالأجزاء المادية للدائرة هي النقط التي تنقسم إليها. أما أجزاؤها الصورية فهي الجنس (من حيث أن الدائرة شكل مسطح) والفصل، ومنهما يتألف تعريف الدائرة ولا تنشأ الدائرة من رص أجزائها المادية إلى جوار بعضها، إذ أن مفهوم الدائرة متقدم على هذه الأجزاء مادامت فكرة نصف الدائرة تتضمن بالضرورة فكرة الدائرة، وكذلك أيضًا فإن الزاوية الحادة – وهي جزء من الزاوية القائمة – تعتبر لاحقة أو متأخرة منطقيا عنها إذ أنها تعرف بأنها أصغر من القائمة، وكذلك فإن اليد لاحقة في الوجود على ماهية الجسم الحي ما دام لا يمكن وجود اليد بدون الجسم.

---

(1) έν παρά τά πολλά ένκατδ πο λλων

(2) التحليلات الثانية – المقالة الأولى – ف٢.

(3) ما بعد الطبيعة – المقالة السابعة – ف ٤، فقرة ١٠٣٠ ب.

(4) م. س المقالة السابعة. ف ١٢، فقرة ١٠٣٧ ب.

والواقع أنه يصعب التمييز – في أي شيء – بين أجزائه الجوهرية المتعلقة بالماهية وأجزائه المادية، فمن العسير مثلا أن نقرر أن اللحم والعظم لا يكونان جزئين في ماهية الإنسان وقد استغل الأفلاطونيون هذه الصعوبة فأرجعوا الماهية الصورية للأشياء إلى أعداد تاركين مكونات الشيء الأخرى كلها في الأجزاء المادية المحسوسة[1]

وعلى أية حال فإن وحدة الشيء أو الجوهر المشخص لا تتحقق عن طريق رص أجزائه المادية إلى جوار بعضها، إذ أن هذه الأجزاء متأخرة أو لاحقة على ماهية الوجود أو صورته، وإنما تتحقق وحدة الشيء عن طريق وحدة مكوناته المنطقية وهي الجنس والفصل، وهي لا يتحدان عن طريق مشاركة الجنس في الفصل، إذ كيف يشارك الجنس في فصول عدة متعارضة، وكذلك لن يتم الاتحاد بينهما بحيث تكون الفصول متضمنة في الجنس فإن ذلك يقضي على وحدة الجنس. يبقى أن هناك نوعًا آخر من الوحدة بين الجنس والفصل ذلك أن لفظ "حيوان" ولفظ "له قدمان" لا يعبران عن موجودين منفصلين بل يشيران معًا إلى موجود واحد، يبدو في صورة غير معينة حينما نطلق عليه لفظ "حيوان" فقط أي أنه يكون مادة أو موجودًا بالقوة، وحينما نضيف إليه لفظ "له قدمان" فإنه يصبح موجودًا بالقوة، وحينما نضيف إليه لفظ "له قدمان" فإنه يصبح موجودًا معينًا له صورة، أي يكون موجودًا بالفعل. وعلى هذا فالموجود الواحد الذي تتحقق وحدته في التعريف المنطقي يشير إليه الجنس بطريقة غير كاملة ويعينه الفصل بطريقة كاملة[2]، أي أنه يكون بالقوة أولا ثم يصبح بالفعل بعد تعيينه، على أن ما هو بالفعل يجب أن يتقدم على ما هو بالقوة مطلقًا، فالإنسان بالفعل متقدم في الوجود على مكوناته إذ أن قولنا بأن لفظ "حيوان" في تعريف الإنسان يشير إلى عدم التعيين إنما يكون بالنسبة إلى سابق علمنا بما هو معين أي بالفعل وهو الإنسان.

---

(1) م. س – المقالة السابعة – ف ١١.

(2) م. س – المقالة السابعة – ف ١٢ – فقرة ٣٧-١ ب.

ومن ثم فلا ينبغي استخدام القسمة الأفلاطونية في إقامة التعريف[1] لأنها منهج لتركيب التصورات المنفصلة فحسب، فهي تبدأ بالجنس فتقسمه وتستمر على هذا النحو إلى أن تصل إلى الموجودات المشخصة فكأنها تنتقل من الوجود بالقوة إلى الموجود بالفعل، أما المنهج الصحيح فهو الذى يصعد من تعريف الموجود المشخص أى من الجنس والفصل لينتهي إلى الجنس أى ما هو بالقوة وهو الكلى الأفلاطوني.

وهذا الحد البسيط الغير المنقسم الذى يشتمل عليه الجنس والفصل معا والذى يشير إلى الماهية لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإدراك المباشر الذى يسميه أرسطو بالحدس[2] ولا يخطئ الحدس فى إدراك هذه الحدود البسيطة أى الماهية مثله تماما كالإحساس بالنسبة للمحسوس الخاص وإنما يقع الخطأ حينما نركب أفكارًا مجردة وليس حينما نحدس حدودًا بسيطة أى ندركها إدراكا مباشرًا[3]

وليس هذا الحدس من نوع الحدس الأفلاطوني الذى يعتبر نهاية المطاف في حركة الجدل، وتكون المثل – التى تتجاوز نطاق المحسوسات – موضوعًا له، بل أن هذا الحدس يوجد في عملية الإدراك الحسي فهو حال في الإحساس كما تحل الماهية في الشيء[4]. ونحن ندرك الكلى مثل "الإنسان" إدراكا حسيًا وحدسيًا من خلال الفرد المشخص: كالياس أو سقراط[5]

٣-نقد النظرية الأفلاطونية:

لقد تبين لنا إذن كيف أن الماهيات حقائق ثابتة حالة في الجزئيات ولقد أخطأ أفلاطون حينما فصل بين هذه الحقائق والمحسوسات أى حينما جعل الماهيات مفارقة ذات وجود يعلو على الوجود الحسي. وقد أشار أرسطو إلى أن أفلاطون قد استمد فكرته عن المثل المفارقة من الكلى الأخلاقي الذى توصل إليه سقراط عن طريق الاستقراء وجعله موضوعًا لتعريفاته. وقد أخرجه أفلاطون من حيزه الأخلاقي لكى

---

(١) م.س- المقالة الثامنة- ف ٤- فقرة ١٠٤٥أ –راجع كذلك الفصل السادس من نفس المقالة عن وحدة التعريف.

(٢) νόησις

(٣) كتاب النفس المقالة الثالثة – ف٦ – فقرة ٤٣٠ ب.

(٤) ما بعد الطبيعة – المقالة التاسعة – ف٩ – فقرة ١٠٥١ بـ

(٥) التحليلات الثانية – المقالة الثانية – ف ١٥ – فقرة ١٠٠أ.

يشمل الطبيعة بأسرها فذهب إلى أن المثل هى الكليات أو الجواهر المفارقة التى تقابل الماهيات المتضمنة فى التعريفات، أما الجزئيات أو المحسوسات فإنها تفسر بمشاركتها فى هذه المثل الكلية المفارقة. وقد حشد أرسطو جملة من الاعتراضات الجدلية على نظرية المثل[1] ونجد قسمًا منها فى محاورة بارمنيدس أورده أفلاطون نفسه ليستعرض احتمالات نقد مذهبه بعد أن احتدمت أزمة المشاركة[2]

وقد أوضح المعلم الأول كيف أن أفلاطون قد فشل فى التوحيد بين العلم والجوهر أو الكلي، وترجع حجة بهذا الصدد إلى موقفين رئيسيين:

١-إما أن تكون المثل موضوعات للعلم ومن ثم فلن تكون كليات أو جواهر.

٢-وإما أنها جواهر الأشياء. ومن ثم فلا تصلح لأن تكون موضوعًا للعلم.

ويمكن تلخيص نقد أرسطو لنظرية المثل فيما يلي[3] :

أولا: لا يتحقق وجود الإنسان إلا فى لحم وعظم أى أن المادة من مكوناته الأساسية، فكيف يمكن وجود مثال مفارق معقول للإنسان لا يشتمل على المادة التى تعين تشخصه، وإذا وجدت هذه المادة فى المثال بطلت معقوليته وأصبح محسوسًا. فلا يبقى إلا أن افتراض وجود مثل مفارقة فيه معارضة لطبيعة الأشياء. لأن هذه المثل ستكون مجردة وغير مطابق لأفرادها فى العالم المحسوس.

ثانيا: إذا كان كل جوهر إنما يعتبر وحدة قائمة بذاتها، فإذا كانت المثل موجودة وتصلح أن تكون موضوعات التعريفات - كما ينبغى أن تكون بحسب آراء الأفلاطونيين - فإن المثال لن يكون وحدة قائمة بذاتها. وذلك لأن التعريف يتألف من الجنس والفصل، فالإنسان مثلا يعرف بأنه حيوان له قدمان، وأى تعريف يجب ألا يكون عقبة فى سبيل وحدة الشيء المعرف من حيث أن هذا التعريف ينصب على موجود واحد، ولكننا نجد - إذا صدقت نظرية المثل- أن تأليف التعريف على هذا

---

(1) راجع L. Robin, La Théorie Platonicenne des Idées et des Nombres d'aprés Aristote, Paris 1908

(2) راجع للمؤلف - تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الأول.

(3) ما بعد الطبيعة - المقالة الأولى - الفصل التاسع - حيث نجد نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية، وقد انتقدها أرسطو كذلك فى مواضع أخرى متفرقة من "ما بعد الطبيعة" وأيضا فى كتبه الأخرى، وسنشير إلى انتقاداته فى مواضعها.

النحو يتعارض مع وحدة الشيء المعرف، ذلك أن لفظ "حيوان" يشير إلى مثال "للحيوانية" ولفظ "له قدمان" يشير إلى مثال آخر لذوى القدمين، أى أن كل واحد من هذين اللفظين يشير إلى جوهر أو كلي ومن ثم فإن المعرف أى "الإنسان" سيشتمل حينئذ على جوهرين وبذلك تبطل وحدته الجوهرية[1] وكذلك فإن الجنس "حيوان" لن يصبح جوهرا واحدًا بل سيتفتت أيضًا لكى تتكوّن منه الأنواع، ومن ثم فيجب التسليم بأن وحدة ينبغى أن تكون في الذهن وليس في الخارج أى فى الأعيان كما ذكر أفلاطون[2].

ثالثا: لقد أخطأ أفلاطون حينما توهم بأن القول بالمثل يحل مشكلة الميتافيزيقا وأنه يكفى لذلك أن نفترض أن الموجود المحسوس يشارك فى الموجود بالذات فمن حيث أن المثل جواهر ثابتة يتعين أن تظل دائمًا عللا على نفس النحو، أى تكون عللا ثابتة، ومن ثم فهى لن تفسر الحركات الظاهرة فى الأشياء المحسوسة، وأسباب ظهور هذه الأشياء واختفائها. ذلك أن المثال من حيث أنه ثابت غير متحرك يصلح لأن يكون سبباً للثبات وعدم الحركة وليس علة للحركة[3] فكيف إذن تفعل المثل وتكون ذات تأثير فى المحسوسات؟

ولن يكون هذا التأثير – بالطبع– عن طريق حلول المثل فى الأشياء، ذلك لأن المثل مفارقة والمفارق لا يحل في المحسوس، ولن تكون المثل كذلك عللا محركة للأشياء إذ أنها معقولات ثابتة أزلية وغير متحركة، فضلا عن أن المفارق المجرد والكلى بصفة عامة يعجز عن تحريك أى شيء جزئى أو إحداثه، ذلك أن الشيء الجزئى الموجود بالفعل هو الذى يحدث شيئا جزئيًا آخر. فالمهندس مثلاً هو الذى ينشيء البيت، والإنسان هو الذى يلد إنسانا آخر وهكذا[4]

ومن ثم فإن المثل الأفلاطونية لن تفسر الصيرورة الظاهرة فى الأشياء. ولن تكون هذه المثل المقترحة سوى نسخ أخرى من الأشياء الجزئية مضافا إليها لفظ–

---

(1) م. س – المقالة الثالثة عشر – ف٤ – فقرة ١٠٧٩ ب.

(2) م. س – المقالة السابعة – ف٧٢ – فقرة ١٠٢٢ ب.

(3) م. س – المقالة الأولى – ف٧ – فقرة ٩٨٨ ب.

(4) م. س – المقالة الأولى – ف٩ – فقرة ٩٩١ أ.

في ذاتها – بحيث أننا بدلا من أن نفسر وجود الأشياء في الواقع سنعمل على مضاعفة أعدادها.

رابعا: أن حجج أفلاطون لإثبات المثل قد تؤدى إلى نتائج منها- أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة فحسب بل سيوجد لها عدد لا متناه من المثل. لأنه إذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى مثالا، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانا ثالثا، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث والإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانا رابعا، وما هو مشترك بين الإنسان الرابع والحدود السابقة يعتبر إنسانا خامسا وهكذا إلى مالا نهاية. أى أننا سوف لا نقف عند حد معين، أو بمعنى آخر سوف لا نصل إلى مثال أخير ثابت يكون نموذجا وعلة لوجود أفراد الإنسان: ومن ثم فستتلاشى جوهرية المثال وهذه هى حجة "الإنسان الثالث"[1]

خامسا: إن القول بوجود مثل لكل ما هو موجود في العالم المحسوس يتطلب التسليم بوجود مثل للعلاقات، وللإضافات وللأعراض والكيفيات وكذلك للماهيات الرياضية، ولكن هذه كلها معان ذهنية لا يمكن أن تقوم بذاتها في الخارج، ومن ثم فيستحيل قيام مثل لها، الأمر الذى يكون من شأنه أن يلحق النقص بعالم المثل لقصوره عن ترجمة كل ما هو واقع بالفعل في العالم المحسوس.

ويبدو أن أرسطو لم ينتقد الماهيات الرياضية بنفس الدرجة التى انتقد بها المثل المفارقة، فعلى الرغم من أنه انتقد آراء أفلاطون الشفوية وأرجع القول بأن المثل أعداد إلى الفيثاغوريين، إلا أنه كان يشعر فى نفس الوقت بأن الماهيات الرياضية لا تضيف أعدادا جديدة إلى المحسوسات لأنها من طبيعة مختلفة عن المحسوسات، إذ أنها تنشأ من تجريد الصور والحدود من الأشياء مع استبقائها لمحتوى هذه الأشياء، فهى وسط بين المحسوس والمعقول بحيث لا تصلح أن تكون أيا منهما، أى أنها لا تكون بحال جوهرا محسوسا أو جوهرا مفارقا معقولا، بل تنضاف كمحمولات للأشياء أو كتحديدات كمية لها.

---

[1] م. س – المقالة السابعة – الفصل الثالث عشر – فقرة ١٠٣٩.

سادساً: إن قول أفلاطون بمشاركة المحسوسات في المثل ليس إلا نوعا من الاستعارة الشعرية، وعلى هذا سيظل الانفصال والتباعد قائما بين عالم المثل وعالم المحسوسات فيبدو العالم الأول، وكأنه عالم خيالي عديم للقيمة، فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في العالم الواقعي المحسوس من أعداد للموجودات، دون أن تكون لهذه الموجودات الخيالية أي فائدة في نظام الوجود.

ويرجع ذلك إلى أن أفلاطون لم ينجح في إيضاح نوع الصلة بين المثل والمحسوسات وكيف تتم المشاركة بينهما، ومن ثم فلا يمكن معرفة تأثير المثل في المحسوسات لأنها مفارقة لها، مغايرة لها في الطبيعة وبعيدة عنها وكذلك فنحن لا نشعر بأي أثر للمثل في إدراكنا للمحسوسات. والقول بأن عملية التذكر تثبت وجود المثل إدعاء لا سند له من الصحة لأن كل معرفة مصدرها الإحساس كما يذكر أرسطو في كتاب النفس.

ليست المثل إذن ماهيات واقعية للأشياء وهي كذلك لا تصلح أن تكون مبادىء لتفسير وجود المحسوسات[1]. والواقع أن أرسطو قد استغل - إلى أقصى حد - الأزمة التي عاناها الفكر الأفلاطوني بصدد نظرية المشاركة، كما نجدها في محاورة بارمنيدس ثم المحاولات المتكررة من هذه الأزمة في محاورتي "السفسطائي" و"فيليبوس" وأخيرا في التعاليم الشفوية للأكاديمية.

٤- الوجود الواقعي (الجوهر المشخص)

إذا كان أرسطو قد انتقد المثال الأفلاطوني واعتبره بعيدا عن الوجود الواقعي فيكف إذن تصور هذا الوجود وعرفه؟.

يبدو أن أرسطو قد تصور الوجود الواقعي وعرفه بطريقين مختلفين:

١- عن طريق الإحساس ٢- عن طريق العقل

---

(١) م. س - المقالة الثالثة عشر - ف ٩ - فقرة ١٠٨٦ ب - وأيضا المقالة الأولى ف ٩ - فقرة ٩٩١ ب.

ولم يتردد أرسطو في تفصيل طريق الإحساس على طريق العقل، إذ الإحساس عنده هو المصدر الأول للمعرفة ولهذا فقد أكد بصراحة ووضوح أن الوجود الواقعي هو ما يقع تحت الإحساس أو هو المحسوس أو الجزئي.

ومن ثم فقد اعتبر الجوهر المشخص - كالإنسان وفرس - الجوهر الأول والجوهر الحقيقي الوحيد الذى تكون جوهرية الأجناس بالنسبة إليه جوهرية ثانوية مفتقرة لا تقوم بذاتها. هذا الجوهر وعلل وجوده هو موضوع البحث الأساسي في الفلسفة الأولى كما سبق أن ذكرنا، ولكننا نلاحظ أن لكلمة "جوهر" معنيين مختلفين، فعندما نتكلم عن الجوهر باعتباره أحد المقولات فإننا نستعمل اللفظ بمعنى ثانوى فيكون استعمالنا للجوهر كمحمول. ولكن المعنى الأول للجوهر يشير إلى شيء مفرد تماما، هذا الرجل، هذا الفرس أى موجود له وجوده الذاتي المستقل وهو موضوع تضاف إليه محمولات، ورغم قبوله لصفات وأحوال كثيرة فإنه يبقى واحدًا غير متكثر، فسقراط في شبابه أو في شيخوخته هو سقراط نفسه ذو الطبيعة الواحدة المعينة، وكذلك الصفات والأفعال لا تقبل الكثرة في ذاتها بل تظل واحدة بالنسبة للموضوع الواحد، فاللون لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في نفس الوقت، بل يظهر لون واحد بعينه في حال واحد، والفعل الواحد لا يمكن أن يحتمل الخير والشر معا. وعلى هذا فيمكن القول بأن الجواهر الفردة المشخصة هي الجواهر الأولى وهي الأصول الثابتة الدائمة في عالم التغير أو هي اللامتغيرات في الوجود، إذ أن الجوهر المشخص على الرغم من خضوعه لجميع صور التغير من أدناها إلى أقصاها، من الميلاد إلى الموت أو الفناء، وكذلك للفعل والانفعال ولسائر أنواع التحولات الكيفية والكمية، إلا أنه يظل مع هذا جوهرًا واحد قائما بذاته خلال جميع هذه التغيرات، إذ أن وجود الجواهر المشخصة هو الشرط الأساسي لوجود العالم، فهى حاملة الصفات وموضع الإضافات ومحط الفعل والانفعال وكل أنواع التغير.

لقد اتضح لنا إذن كيف أن وحدة الجوهر من الناحية العددية هي مصدر تشخصه وتفرده وأن هذه الوحدة هي الخاصية الأساسية للجوهر الأول الجزئي[1] وهي التي تجعله مستعدًا لقبول الأضداد من الصفات دون أن يتكثر في ذاته.

ولكن الذي يقبل الأضداد دون أن يفقد وحدته يكون له وجود بالقوة، و هذه من خصائص المادة، فالمادة إذن هي التي تقيم الجزئي الشخص[2] ، وعلى هذا فالجوهر الشخص مدين بخاصيته الأولى للمادة، التي تعتبر المقوم الأساسي لوجوده والحامل الأول الذي يمنح الواقعية للمحسوسات ويجعلها ظاهرة للإحساس.

ولكن استناد أرسطو إلى المادة والإحساس وحدهما لتفسير الجوهر وتأليفه في الواقع إنما يجعل منه فيلسوفا مفرطا في الاتجاه الحسي مثل انتستين. ولهذا فهو يعود ليراجع موقفه هذا، فيقرر في صراحة أن الجوهر الحقيقي مركب من مادة وصورة.

ولكن يبقى أن نقرر بوضوح أيهما أحق بصفة الوجود الواقعي الحق؟

إن اعتبار الإحساس وحده مقياسا للوجود إنما يجعل أرسطو متفقا في الرأى ليس مع أتباع المذهب الحسي فحسب بل أيضا مع خصوم المعرفة على وجه الإطلاق من السفسطائيين، ولا سيما بروتاغوراس بالذات الذي يعارضه أرسطو. وفي ذلك أيضا إنكار لمبدأ عدم التناقض[3] ، فالتشخص إذا كان حقا لا يمكن أن يصدر عن حسية بروتاغوراس التي تنتهي إلى السفسطة، ولكن أرسطو يؤكد أنه يقصد بالإحساس ذلك الإدراك الذي لا يخطيء والذي يتمثل في إحساس الرجل الطبيعي لا المختل[4] ، وقد رأينا بصدد الكلام عن الماهيات والتعريف كيف يحيل أرسطو الإحساس إلى نوع من الحدس، ذلك أن موضوع الإحساس ليس هذا المفرد أو ذاك فحسب، بل المفرد أو الجزئي في دائرة نوعه، ومن ثم فإن الإحساس يتحول إلى

---

(1) م.س — المقالة الثالثة — ف٤ — فقرة ٩٩٩ ب.

(2) كتاب المقولات οσα ἀριθμω πολλὰ υλην εχει

(3) ما بعد الطبيعة = المقالة الرابعة — ف٤ — فقرة ١٠٠٧ ب.

(4) م.س — المقالة الحادية عشر، ف٦ ، فقرة ١٠٦٢ ب.

ضرب من التعقل، فالموجود الواقعي إذن هو ما يستخلصه العقل أكثر من كونه مدركاً بالحس موضوع التعقل وليست المادة كذلك.

ونحن نرى أرسطو يؤيد هذا الاتجاه في المقالة السابعة حينما يميز بين ثلاثة أنواع من الجوهر: الجوهر المادي، والجوهر المركب من المادة والصورة، ثم الجوهر الصوري. وهو يضع الجوهر الأخير في المرتبة الأولى من حيث أنه الأحق بالوجود وهو موضوع التعريف [1]. كما ذكرنا.

وإذن فالصورة هي العامل الجوهري في الوجود المركب من الصورة والمادة إذ أن المادة هي مجرد قابل للصورة ومن ثم فهي لا تلعب سوى دور ثانوي في وجود الأشياء.

٥- المادة والصورة - القوة والفعل

لقد أدى بنا تحليل مكونات الجوهر المشخص إلى الكشف عن الصورة والمادة، ومما بينهما من تضاد يشير إلى جوهرية الصورة والوضع الثانوي للمادة في المركب منهما معًا.

وقد عبر أرسطو عن ذلك بنظريته في القوة والفعل، فليس التضاد بين المادة والصورة سوى تضاد بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل. وقد رأينا في دراستنا للمذهب الأرسطي كيف أن أرسطو يطبق بدقة مبدأ القوة والفعل في جميع مراحل المذهب.

فما علاقة القوة بالفعل أو المادة بالصورة؟

لقد أشرنا إلى قول أرسطو إن الجوهر أو الماهية [2] هي الوجود بما هو موجود وذلك يعني أنها لا ترد إلى مبدأ أعلى منها حيث أنها هي مبدأ أساسي للموجود.

وإذا كانت الماهية مبدأ أول للموجود فذلك لأنها فعل، والفعل متقدم دائمًا على القوة فما هو الفعل [3] إذن ؟ عن الفعل بالنسبة للقوة كالمستيقظ بالنسبة للنائم،

---

[1] م-س - المقالة السابعة، ف١٧ - فقرة ١٠٤١ ب.

[2] όνσία

[3] ενεpγεια

وكالبصر بالنسبة لغير التام[1]. فالمبصر والتمثال والشيء التام هي أشياء بالفعل، أما مغمض العينين والنحاس والشيء غير التام فهي بالقوة بالنسبة للأشياء الأولى.

والفعل كذلك هو وظيفة الموجود بالفعل أو عمله، فالإبصار مثلا هو وظيفة العين[2]. ويعتبر الفعل كذلك صورة الشيء[3] أي الحالة النهائية التامة التي تشير إلى الحدود الممكنة لتحقق الشيء في الواقع.

من الواضح إذن أن فكرة القوة لا معنى لها في ذاتها وأنها لا تفهم إلا بالإضافة إلى الوجود ويعتبر الموجود بالقوة هكذا لا باعتبار وجود على هذا النحو، أي بالقوة بل باعتبار أنه سيصبح موجودًا بالفعل، فالفعل هو المركز الذى تنتظم بحسبه الموجودات بالقوة.

والقوة [4] إما أن تكون فعلية وإما أن تكون انفعالية، وأما القوة الفعلية فهي قدرة أي شيء على إحداث تغيير في في أي شيء آخر، وأما القوة الانفعالية فهي قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر.

ويوجد نوعان من القوى: ١- قوى عاقلة وهي قوى النفس الناطقة.

٢- وقوى غير عاقلة وهي ما في المادة[5]

أما القوى العاقلة فهي قوى الأضداد يفعل أحدهما أو الآخر، فقوى النفس الناطقة تستطيع أن تفعل الشيء وضده بتدخل من الإرادة الإنسانية، بينما نجد أن القوى غير العاقلة مرتبطة بمعلول واحد، مثل الحرارة فهي قوة التسخين فقط ولا يمكن أن تكون في نفس الوقت قوة التبريد، في حين أن الطب هو القوة على المرض والصحة معاً، وسبب ذلك أن العلم هو علة الأشياء في العقل[6]، وأن النفس هي مبدأ

---

(1) ما بعد الطبيعة. المقالة التاسعة - ف - فقرة ١٠٤٨ ب.

(2) ἔργον م. س- نفس المقالة - ف٣ - فقرة ١٠٤٧ أ.

(3) ἐντελέχεια م. س- نفس المقالة ف٨ - فقرة ١٠٥٠ أ.

(4) م. س- المقالة التاسعة - حيث يتناول أرسطو دراسة (القوة) وأنواعها بالتفصيل.

(5) م. س- المقالة التاسعة -- ف٢ فقرة ١٠٤٦ أ.

(6) م. س- المقالة التاسعة - ف ٥ فقرة ١٠٤٦ ب.

الحركة فهي قادرة على إحداث الضدين المتعلقين بعلة واحدة وذلك باختيار الإرادة[1]، وينقسم ما بالقوة أيضا إلى قسمين:

١-قسم يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر، فإنه يتحقق له الإبصار بالفعل.

٢-وقسم آخر لا يخرج إلى الفعل خروجًا تامًا وذلك مثل قسمة الجسم إلى غير نهاية، فإن اللامتناهي لا يمكن تحققه أبدا[2]- كما سبق أن ذكرنا في العلم الطبيعي.

والقوة كذلك إما قريبة وإما بعيدة. والقوة القريبة هي التي لا تفتقر لغير فعل واحد لكي تخرج إلى الفعل، مثل حركة المتحرك من مكان إلى آخر، وأما القوة البعيدة فهي التي تفتقر إلى تهيئة طويلة مثل البذرة، إذ هي شجرة بالقوة البعيدة، لأنها تحتاج إلى رطوبة وتربة زراعية ومعامل خاصة، وزمن طويل لكي تصبح شجرة.

وإذا كان ما هو بالقوة يعتبر موجودًا ناقصًا فإن الموجود الحاصل على الماهية أو الصورة يعتبر موجودًا قائمًا بذاته ومكتمل الوجود أو هو فعل تام بل أسمى درجات الفعل، ولذلك لأن الماهية هي ما يتعلق بالموجود منذ ظهوره إلى زواله فلا تزيد أو تنقص، إذ لا يمكن أن يوجد إنسان زائد أو إنسان ناقص من حيث الماهية، فالماهيات ثابتة ومستمرة[3] فلا تخضع الماهية أو الصورة للصيرورة[4] ولكن الصيرورة ترجع إلى اتحاد صورة مع موجود يكون مستعدا لاستقبالها، فيصبح هذا الموجود بالقوة موجودًا بالفعل بعد قبوله للصورة، وهذا الموجود بالقوة هو ما يسميه أرسطو بالهيولى[5] أي المادة وليست المادة – في الواقع – سوى مجموعة الشروط التي يجب

---

(1) م. س – المقالة التاسعة – ف٥ فقرة ١٠٤٨أ.

(2) م. س – المقالة التاسعة – ف٦ فقرة ١٠٤٨ب.

(3) يستخدم أرسطو التعبير التالي للدلالة على إثبات الماهيات واستمرارها τό τί ηv εἶvαι ومشاهدة: حالة كون الموجود يستمر في الوجود على ما هو عليه.

(4) م. س – المقالة السابعة – ف ٨ فقرة ١٠٣٣ ب.

(5) ϋλη

تحققها لكي تظهر الصورة، وذلك يعني أن الموجود بالقوة الذى لا تعريف له، لا وجود له وأن الموجود الحقيقي هو الموجود بالفعل.

تقدم الفعل على القوة: والفعل متقدم على القوم من نواحى ثلاث[1] : منطقياً وزمنياً وجوهريًا.

فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الموجود بالقوة تتضمن فكرة الموجود بالفعل، ويقال على الموجود بالقوة إنه كذلك بالإضافة إلى الموجود بالفعل.

ومن الناحية الزمنية نجد أنه إذا كانت القوة متقدمة على الفعل فى الزمان المحدود القصير المدى، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لأن الموجود بالفعل لا يصدر عن الموجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل سابق عليه في الوجود، فالموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقيًا بالفعل إلا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقي بالفعل، والإنسان يصدر عن الإنسان، فالإنسان بالقوة وهو النطفة الأولى إنما يستمد ماهيته من إنسان بالغ، أى إنسان بالفعل.

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فإن ذلك يرجع إلى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول أرسطو، فلا يمكن أن يتحقق الوجود إلا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة، أما اللاتعيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود بالفعل مكتملة ومعينة أما اللاتعيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون[2] حينما جعلوا الوجود يصدر عن الظلام أى ما هو بالقوة.

---

(1) م. س – المقالة التاسعة – ف، فقرة ١٠٤٩ ا ب – ١٠٥١ أ
(2) م. س – المقالة الثانية عشر – ف٦، فقرة ١٠٧١ ب.

الإلهيات

لقد كان أرسطو متحفظًا بصدد التوسع في العلم الإلهي، فقد ذكر في كتاب أجزاء الحيوان" أن الموجودات غير الحادثة وغير الفاسدة هي بدون شك موجودات سامية وإلهية. ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة. ورغم ذلك فإننا نغتبط بهذا القدر من المعرفة مهما كانت ضآلته لأنه ينصب على أكمل وأشرف الموجودات. ونحن نفضل أبسط اتصال بها على معرفتنا التامة بما يحيط بنا من أشياء، ولذلك كما نفضل أن نرى أقل جزء من موضوع نحبه على أن نعرف كثيرًا من الأشياء الأخرى معرفة دقيقة.

وإذن فموضوعات العلم الإلهي قريبة من نفوسنا ومحببة إلينا، وما ذلك إلا لأنها أكثر الموضوعات مشابهة لطبيعتنا المعقولة.

٦- الجوهر الإلهي وتفرده:

إن أول موضوعات الدراسة في العلم الإلهي أو الإليهات هو الجوهر الإلهي أو الموجود بما هو موجود ويفتتح أرسطو مقالة اللام من "ما بعد الطبيعة" بقوله" إن موضوع فحصنا هو الجوهر، لأن المبادىء والعلل التي نبحث عنها هي مبادئ الجوهر وعلله"[1]. ولا يمكن لغير الجوهر من المقولات أن يقوم بذاته.

ويستطرد أرسطو في الكلام عن الجوهر فيذكر في مستهل الفصل السادس من هذه المقالة، أنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر: اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسهما العلم الطبيعي، والثالث أزلي غير متحرك واجب الوجود لذاته، وهو موضوع دراسة علم آخر هو العلم الإلهي. وإذن فقد وضع أرسطو على قمة الوجود جوهرًا محركا ثابتا هو صورة خالصة وفعل محض. وسنرى – فيما بعد – كيف أفضت به دراسته للحركة في الوجود إلى إثبات وجود هذا المحرك الأزلي الثابت. إلا أننا يجب أن نقرر مبدئيا أن أرسطو على الرغم من وجاهة حججه التقليدية على وجود إله واحد للكون وقوة هذه الحجج، إلا أنه لم يهتم كثيرًا بمكونات الشخصية

---

(١) م س المقالة الثانية عشر. ف ١ – فقرة ١٠٦٩أ

الإلهية وإيضاح مدى قدرتها[1]. وأثرها الفعال فى الوجود كما فعل الفلاسفة الدينيون فيما بعد على اختلاف عقائدهم – فقد قصر أرسطو فعل الجوهر الإلهى على إعطاء الدفعة الأولى للكون دون أى تدخل مباشر فعال فى نظامه، ثم رتب تحته طائفة من صغار الآلهة، المحركين للكواكب.

وعلى هذا فلم يكن هدف أرسطو من استدلالاته فى هذا المجال أن يعرف الله معرفة، تامة وأن يكشف عن ذاته وعن ذاته وعن ثراء مكوناتها، والسبب فى هذا أن الله عنده ليس له أى دور فى فلسفته الأخلاقية أو السياسية، بل هو لا يعلم شيئًا عن العلم، وليس صانعا له كما هو عند أفلاطون. ومن ثم فإنه يمكن القول بأنه لم يكن لدى أرسطو أى قدر من الشعور الديني حينما أثبت وجود إله يحرك الكون، بل كان كل هدفه أن يثبت وحدة الكون وسلامة تنظيمه فوضع على رأسه موجودًا واحدًا قديمًا، ويتضح ذلك مبدئيًا من براهينه على وجود الله، فالله موجود لأنه المطلق الذى يقابل النسبى الذى نعانيه فى التجربة الإنسانية. وهو كذلك محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب قطعة الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو. وفى هذا إثبات لتنظيم ضرورى للوجود تتجه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائمًا بذاته. فذاته إذن علة غائية للموجودات، وتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية فى ذاته.

تبين لنا إذن كيف أن مشكلة الجوهر الإلهى تدخل فى نطاق العلم الإلهى. ولكن معالجة أرسطو لهذه المشكلة تختلف عن معالجة أفلاطون لها. فإذا كان أرسطو يتفق مع أفلاطون فى أن الله جوهر مفارق غير جسمى– على نحو ما سنرى بالتفصيل – إلا أن هذا الجوهر المفارق يختلف عن مثل أفلاطون أو بمعنى أدق عن مثال الخير عند أفلاطون، إذا ليس هذا الجوهر كالكلى الذى ينطبق على كثيرين بل هو كلى بضرب من المماثلة لا باعتباره جنسا أعلى للموجودات. وهو كذلك ليس نموذجًا للموجودات الحسية أى صورة معقولة أزلية لصور حسية مماثلة تخالطها مادة، بل هو نموذج من حيث أن الموجودات جميعًا تتجه إليه وتحاول أن تنتظم

---

(1) م س – المقالة عشر، ف ٦ – فقرة ١٠٧١ ب

هى التى يجمع دستورها بين دساتير الحكومات الصالحة الثلاثة التى أشار إليها المعلم الأول. و قد كتب ديكارخوس عن تاريخ الحضارة اليونانية، وذكر أن النوع الإنسانى مر بمراحل ثلاث: عصر ذهبى بدائى شاع فيه السلام والفراغ، ثم عصر بدوى كان يعيش فيه الإنسان على القنص، وقد شاعت فيه الحروب واتجه الناس إلى اقتناء الأملاك.

أما العصر الثالث فهو العصر الزراعى، وقد استمرت فيه آثار من المراحل السابقة كما استقر الإنسان وبدأت الحضارة الإنسانية.

٥- ديمتريوس الفاليرونى[1]:

تلميذ ثيوفراسطس، وكان فيلسوفًا شعبيًا، ترأس حكومة أثينا، ويقال إنه كان من بين المحبذين لإنشاء مكتبة الإسكندرية وتنظيم الدراسات العلمية فيها.

٦- ستراتو اللامبساكوسى[2]:

خلف ثيوفراسطس فى رئاسة المدرسة فى أثينا من ٢٨٧ – ٢٦٩ ق م وكان معلمًا لبطليموس الثانى فى مصر، واشتهر باشتغاله بالعلم الطبيعى. وجدير بالذكر أن ستراتو عارض أرسطو فى مواضع كثيرة، وجعل من الله قوة طبيعية لا شعور لها، وقال بأن الصدفة سبقت الطبيعة، وفسر الظواهر تفسيرًا طبيعيا محضا بحيث أرجعها إلى مبدأين هما الحار والبارد، وجعل الحار مبدأ فعالا. وأهمل ستراتو نظرية أرسطو عن الأمكنة الطبيعية ونظريته عن العلة الغائية وقال بقوة فاعلة هى (الثقل). وذكر أن قوة الشيء الثقيل تزداد مع بعد المسافة عند سقوطه، وبناء على هذا عدل ستراتو مواضع العناصر الأربعة. وكذلك فإنه لن يقبل قول أرسطو بثبات الصورة.

وقد دفعه تفسيره الطبيعى المغرق إلى إلحاق الألوهية بالطبيعة نفسها، فهو يرى أن النظام الطبيعى ليس بحاجة إلى علة أولى، إذ هو نظام أزلى يجرى بحسب آلية عليه بسيطة. فكأن ستراتو يعود إلى المنابع الأولى للفلسفة الطبيعية قبل سقراط إذا أنه رغم قوله بوجود إله إلا أنه لا يجعل له أى أثر فى نظام الطبيعة.

---

(1) Demetrius of Phaleron.-

(2) Strato of Lampsacus.

وقد تابع ستراتو موقف ثيوفراسطس في قوله بقرابة الحيوان للإنسان فذكر بأن العقل في الإنسان لا يختلف عنه في الحيوان، وكذلك رأى أن أفعال النفس من تفكير وشعور ليست سوى حركات صادرة عن مبدأ معقول يوجد في الرأس بين الحاجبين، ويسرى من هذا الموضع إلى سائر أجزاء الجسم مع النفس Pneume. ومعنى هذا، أنه يقول بمادية النفس، ولهذا فقد رفض القول بخلودها، وبين عدم كفاية الأدلة على خلود النفس كما ذكرها أفلاطون في محاورة فيدون.

٧- ليقو[1]:

خلف ستراتو في رئاسة المدرسة المشائية لمدة ٢٥ عاما حتى سنة ٢٢٨ ق م وتبعه في رئاستها أرستو الخيوسي[2] ثم تبع هذا كريتولاوس الفاسيلي.

٨- كريتولاوس[3]:

ترأس المدرسة المشائية بعد أرستو الخيوسي من ١٩٠ - ١٥٠ ق. م وكان أحد أعضاء سفارة سياسية أرسلت إلى روما عام ١٥٥ ق م، وكان معه في هذه البعثة ديوجين الرواقي وكارنيادس الأفلاطوني. وقد ألقى هؤلاء محاضرات في الفلسفة أثناء إقامتهم في روما، وكان هذا أول لقاء كبير بين الرومانيين والفلسفة اليونانية.

لم يكن كريتولاوس مشائيًا خالصًا، فقد جعل من الله عقلا صادرًا من الأثير الغير المنفعل، وكذلك النفس عنده ليست سوى أثير معقول.

وذكر أيضًا أنه لا يمكن أن تتحقق الحياة وفق الطبيعة إلا إذا اكتملت خيرات النفس وخيرات الجسد والخيرات الخارجية.

إلا أنه تمسك بموقف أرسطو القائل بقدم العالم ودافع عنه في مواجهة الرواقيين.

وبعد كرتيولاوس ظهرت شخصيات مشائية أخرى من أمثال هرميبوس وسوشين، غير أن هؤلاء المتأخرين وجهوا اهتمامهم إلى الناحية العملية، واقتصر

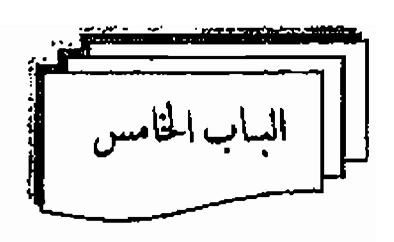
---

(1) Lyco.-

(2) Aristo of Ceos.-

(3) Cristolaus of Phaselis in Lycia.-

مجهودهم الفلسفي في الحفاظ على تراث المدرسة وآرائها، بحيث لم يحدث تطور كبير في الآراء المشائية بعد ذلك، إلا أن أتباع المدرسة أخذوا يتجهون بالتدريج إلى التخصص في الميدان العلمي مع الاحتفاظ بموقف عقلي يخفي وراءه العداء للدين، مما خلع عن المدرسة للصبغة الشعبية ودفعها إلى التوارى أمام المذاهب الدجماطيقية الأخرى، إلى أن نشر اندرونيقوس الرودسي كتب أرسطو، فدبت الحياة في الأوساط المشائية، ونشطت الدراسات المشائية من جديد.



الفلسفة الهللينستية

الأبيقورية - الرواقية - الأفلاطونية المحدثة

نصوص مختارة

(٢)

مـــن

كتاب "ما بعد الطبيعة" [١]

مصطلحات فلسفية

Beginning	Cause
Element	Nature
Necessary	One
Prior	Potency
Quantum	Quality
Limit	Affection
Privation	Part
Awhole	Race
The false	Accident

(١) المقالة الخامسة (دلتا) ترجمة D. W. Ross .

المقالة الخامسة

Philosophical Lexicon

– معجم فلسفي –

البداية (1)(BEGINNING)· means (1) that part of a thing
35 from which one would start First. e.g. a line
1013A or a road has a beginning in either of the contrary directione. (2) That from which each thing would best be originatedm e, g. even in learning we must sometimes begin not from the first point and the beginning of the subject, but from the point from which we should learn most essily. (3) That from which, as an immanent part, a thing first
5 comes to be, e. g as the keel of a ship and the foundation of a house, while in animals some suppose the heart, others the brain,others some other part, to be of this nature. (4) That from which, not as an immanent part, a thing first, comes to bo, and from which the movement or the change naturally first begins, as a child comes from its father and
10 its mother, and afight from abusive language. (5) That at whose will that which is moved is moved and that which changes changes, e. g. the magistracies in citics, and oligarchies and monerchies and tyrannies, are called archai

15 and so are the arts` and of these especially the architectonic arts. (6) That From which a thing can first be known- this also is called the beginning of the thing, e. g. the hypotheses are the beginnings of demonstrations. (Causes are spoken of in an equal number of senses; for all causes are beginninge,) It is common, thaen to all beginnings to be the first point from which a thing either is or comes to be or is Known;

20 but of these some are immanent in the thing and others are outside. Hence the nature of athing is a beginning, and so is the elemnet of a thing, and thougth and will, and essence, and the final cause – for the good and the beautiful are the beginning both of the knowledge and of the movement of many things.

السبب .(2) CAUSE mens (1) that from which, ac

25 immanent material, a thing comes into being, e. g. the bronze is the cause of the statue and the silver of the saucer, and so are the classes which include these. (2) the form or pattern, i.e. the definition of the essence and the classes which include this (e.g. the ratio 2:1 and number in general are causes of the octave), and the parts included in the definition. (3) That from which

30 the change or the resting from change first begins; e.g. the adviser is a cause of the action, and the father a cause of the child, and in general the maker a cause of the thing made and the change –'producing of the changing. (4) The end' i.e. that for the sake of which a thing is, e. g. health is the cause of wlking. For why does one walk?, we say; 'that one may be bealthy;

35 and in speaking thus we think we have given the cause, The same is true of all the means that intervene before the end, when something else has put the proess in motion, as e,g thinning or purging or drugs or in instruments intervene

1013 b before healath is reached; for all these are for the sake of the end, though they differ from one another in that some are istrments and others are actions.

These, then are practically all the senes in which causes are spoken of, and as they are spoken of in several senses it follows both that

5 there are several causes of the same thing and in no accidental sense (e.g. both the art of sculpture and the bronze are causes of the statue not in respect of anything else but qua statue; not, however in the same way, but the one as matter and the other as source of the movement), and that things can be causes of one

another (e, g. exercise of good condition, and the latter of exercise; not however, in the same way, but the one ae end and the other as source
10 of movement). - Again, the same thing is the cause of contraries; for that which when present causes a particular thing we sometimes charge, when absent, with the contrary, e. g. we impute the shipwreck to the absence of the steersman, whose presence was the cause of . safety; and both – the presence aed the privation – are
15 causes as sources of movement.

All the causes now mentioned fall under four senses which are the most obvious – For the letters are the cause of syllables, and the material is the cause of manufactured things, and fire and earth and all such things are the causes of bodies, and the parts are cauese of the
20 whole, and the hypotheses are cauese of the conclusion, in the sense that they are that out of which these respectively are made: but of these some are causes as the substratum (e. g. the parts.). others as the essence (the whole, the synthesis, and the form). The semen, the physician, the adviser, and in general the agent, are all sources of change or of rest. The
25 ernainder are causes as the end and the good of the other things; for that for the sake of which

other thinge are tends to be the best and the end of the other things; let us take it as making no difference whether we call it good or apparent good.

These, then, are the causes, and this is the number of their kinds, but the varieties of causes are many in number, though when summarized these also are comparatively few.

30 Cases are spoken of in many senses, and even of those which are of the same kind some are causes in a prior and oth in a posterior sense, e. g. both'the physician' and 'the professional man' are causes of' health' and both 'the ratio 2:1' and 'number' aer causes of the octave, and the classes that include any particular cause are always cause are always causes of the particular effect.

Again, there are accidental causes and the

35 Classes which include these, e.g. whil in one senes, 'the sculptor' causes the statue, in another

1014 A sense 'polyclitus' causes it, because the sculptor happens to be Polyclitus; and the classes that include the accidental cause are also causes e.g. 'man' - or in general 'animal' is the cause of the

5 statue, because Polyclitus is a man, and man is an animal. Of accidental causes also some are more remote or nearer than others, as, for

instance, if 'the white' and 'the musical' were called causes of the statue,. and not only 'Polyclitus' or 'men'. But besides all these varieties of causes, whether proper or accidental, some are called causes as being able to act, others as acting; e. g. the cause of the house's being built in a builder, or a builder
10 who is building. - The same variety of language will be found with regard to the effects of causes; e. g. a thing may be called the cause of this statue or of a .statue or in general of an image, and of this bronze or fo bronze or of matter in general; and similarly in the case of accidental effects. Again, both accidental and proper causes may be spken of in combination, e. g. we may say not 'polyclitues' nor 'the 'sculptor, but' polyclitus the sculptor,.

15 Yet all these are but six in number, while each is spoken of in two ways; for (A.) they are causes either as the individual, or as the genus, or as the accidental, or as the genus that includes the accidental, and these either as
20 combined, or as taken simply; and (B) all may be taken as acting or as having a capacity. But they differ inasmuch as the acting cases, i.e. the individuals, exist, or do not exist, simultaneously with the things of which they are

causes, e. g. this particular man who is healing, with this particular man who is recovering health, and this particular builder with this particular thing that is being built; but the
25 potential causes are not always in this case; for the house does not perish at the same time as the builder.

(3) العنصر 'ELEMENT' means (1) the primary componet immanent in thing, and indivisible in kind into other kinds; e. g. the elements of speech are the parts of which speech consists and into which it is ulitmately divided, while
30 THEY are no longer divided inio other forms of speech different in kind from them, If they ARE divided, their parts are of the same kind, as a part of water is water (while a part of the syllable is not a syllable). Similarly those who speak of the elements of bodies mean the things into which bodies are ultimately divided, while THEY are no longer divided into other things
35 differing in kind; and whether the thinge of this sort are one or more, they call these elements. The so- called dements af geometrical proofs, and in general the elements of demonstrations, have a similar character; for the primary demonstrations, each of which is implied in
1014 B many demonstrations, are called elements of

demonstrations, and the primary syllogisms, which have three terms and proceed by means of one middle, are of this nature. (2) People also transfer the word 'element' from this meaning and apply it to that which, being one and small, is useful for many purposes, for which reason
5 what small and simple and indivisible is calleed an element. Hence come the facts that the most universal things are elements (because each of them being one and simple is present in a plurality of things, either in all or in as many as possible), and that unity and the point are thought by some to be first principles.

Now, since the so-called genera are universal and indivisible (for there is no definition of
10 them), some say the genera are elements, and more so than the differentir, because the genus is more universal; for where the differentia is present, the genus accompanies it, but where the genus is present, the differentia is not always so. It is common to all the meanings that the
15 element of each thing is the frist Component immanent in each.

(4) الطبيعة NATURE 'means (1) the genesis of growing things – the meaning which would be suggested if one were to pronounce they in PHYSIS long. (2) That immanent part of a growing thing, from

which its growth first proceeds- (3) The source from which the primary movement in each

20 natural object is present in it in virtue of its own essence. Those things are said to grow which derive increase from something else by contact and either by organic unity, or by organic adhesion as in the case of embryos. Organic unity differs from contact, for in the latter case there need not be anything besides the coutact, but in organic unities there is something identical in both parts, which makes them grow

25 together instead of merely touching, and be one in respect of continuity and quantity, though not of quality.- (4) 'Nature' means the primary material of which any natural object consists or out of which it is made, which is relatively unshaped and cannot be changed from its own potency, as e.g. bronze is said to be the nature of a statue and of bronze utensils, and wood the nature of wooden things; and so in all other cases; for when a produet is made out of these matrials, the first matter is preserved throughout. For it is in this way that people call the elements of natural objects also their nature; some naming fire, others earth. others air, water, others something else of the sort, and some

35 naming more than one of these, and others all of

them. – (5) `Nature' means the ESSENCE of natural objects, as with those who say the nature is the primary mode of compostiton, or as Empedoclas says:-

1015A Nothing that is has a nature But only mixing and parting of the mixed, and nature is but a name given them by men.

Hence as regards the things that are or come to be by nature though that FROM WHICH they natrually come to be or are is already present, we say they have not their nature yet, unlsss they have their form or shape. That which comprises both of these[2] exists By nature, e.g. the animals and their parts, and not only is the first matter nature (and this in two senses, either the first, counting from the thing, or the first in general e.g. in the case of works in bronze, is first with reference to them, but in general perhaps water is first, if all things that can be

10 `melted are water), but also the form or essence, which is the end of the process of becoming. – (6) By an extension of meaning from this sene of `nature' every essence in general has come to be called a `nature' because the nature of a thing is one kind of essence.

2:Matter and fom,

From what has been said, then, it is plain that nature in the primary and strict sense is the essence of things which have in themselves, as

15 such, a source of movement, for the matter is callcd the nature because it is qualified to receive this, and processes of becoming and growing are called nature bccause they arc movements proceeding from this. And nature in this sense is the source of the movements of natural objects, being present in them somehow, either potentially or in complete reality.

(5) الضرورة We call 'NECESSARY' (1) (a) that without Which, as a condition, a thing cannot live; e. g. breathing and food are necessary for an animal; for it is incapable of existing without these; (b) the conditions without which good cannot be or come to be, or without which we cannot get rid or be freed of evil e. g. drinking the medicine is

25 necessary in order that we may be cured of disease, and a man's sailing to Aegina is necessary in order that he may got his money. – (2) The compulsory and compalsion. i.e. that which impedes and tends to hinder, contrary to impulse and purpose. For the compulsory is called necessary (whence the necessary is painful, as Evenus says: 'For every necessary is over irksome'). And compulsion is a form of

30 necessity, as Sophocles says: 'But force necessitates me to this act; And necessity is held to be samething that cannot be persuaded -- and rightly, for it is contrary to the movement which accords with purpose and with reasoning. – (3) we say that that which cannot be otherwise is. necessarilyas it is. And from this sense of

35 'necessary' all the others are somehow derived; for a thing is said to do or suffer what is necessary in the sense of compulsory, only when it cannot act according to its impulse

1015B because of the compelling force – which implies that necessity is that becanse of which a thing cannot be otherwise; and similarly as regards the conditions of life and of good; for when in the one case good, in the other life and being;

5 are not possible without certain conditions, these are necessary, and this kind of cause is a sort of necessity. Again demontration is a necessary thing hecause the Conclusion Cannot to be otherwise, if there has been demostrtion in the unqualified sense; and the caues of this necessity are the first permisses, i. e. the fact that The propositions from which the syllogism proceeds cannot be otherwise. Now some things owe their necssity to something other than themselves; others do not, but are themselves

the source of necessity in other things.
10 Therefore the necessary in the primary. And strict sense in the simple; for this does not admit of more states than one, so that it cannot even be in one state and also in another, for it did it would already be in more than one. If then, there are any things that are eternal and
15 unmovable, nothig compulsory or against their nature attacher to them.

(6) الواحد ·'ONE' meane (1) that which is one by accident (2) that which is one by its own nature (1) Instances of the accidentally one, are 'Coriscus and what is musical', and 'musical coriscus', (for it is the same thing to say 'coriscus and what is musical' , and 'musical coriscus'), and 'what is musical and what is just', and 'musical coriscus and just coriscus'. For all of these are
20 called one by virtue of an accident, 'what is just and what is musical' because they are accidents of one substance, 'what ie musical and coriscus' because the one is an accident of the other; and similary in a sense 'musical coriscus' is one with 'corisus' because one of the parts of
25 the phrase is an accident of the other i. e. 'musical' is an accident of coriscus; and 'musical coriscus' ia one with 'just coriscus' because one part of each is an accident of one

and the same subject. The case is similar if the accident is predicated of a genus or of any universal name, e.g. if one says that man is the
30 same as 'musical man'; for this either because 'musical' is an accident of man, which is one substance, or because both are accidents of some individual; e.g. coriscus. Both, however, do not belong to him in the same way. But one presumably as genus and included in his substance, the other as a state or affection of the substance.

35 The things, then, that are called one in virtue of an accident, are called in this way. (2) Of things that are called in virtue of their own
1016 A nature some (a) are called because they are continuous, e. g. a bundle is made one by a band, and pieces of wood are made one by glue; and a line even, even if it is bent, is called one if it is continuous, as each part of the body is, e.g. the leg or the arm. Of these themslves, the cotinuous by nature are more one than the
5 continuous by art. A thing is called continuous which has by its owe nature one movement and cannot have any other; and the movement is one when it is indivisible, and it is indivisible in respect of time. Those things are continuous by their own nature which are one not merely by

contact; for if you put pieces of wood touching one another you will not say these are one piece of wood or one body or one CONTINUOUS of
10 any other sort. Things, then that are continuous in aey way are called one, even if they admit of bieng bent, and still more those which cannot be bent; e. g. the shin or the thigh is more one than the leg, because the movement of the leg need not be one. And the straight line is more one than the bent; but that which is bent and has an angle we call both one and not one, because its
15 movement may be either simultancus or not simulteneous; but that of the straight line is always simultaneous, and no part of it which has magnitude rests while another moves, as in the bent line.

(b) (i) Things are called one in another senes because their substratum does not differ in kind; it does not differ in the case of things whose kind is indivisible to sense. The substratum
20 meant is either the nearest to, or the farthest from, the final state. For, on the one hand, winc is said to be one and water is said to be one, QUA indivisible in kind; and on the other hand, ALL juices, e. g. Oil and wine, are said to be
25 one and so are all things that can he melted, because the ulimate substratum of all is the

same; for all of these are water or air.

(ii) Those things also are called one whose genus is one though distinguished by opposite differrentiae – these too are all called one because the genus which underlies the differential is one (e. g. horse, man and dog form a unity, because all are animals), and indeed in a way similar to that in which the matter is one. These are smetimes called one in this way, but sometimes it is higher genus that is said to be the same (if they are INFIMAE of their genus)- the genus above the proximate genera, e.g. the isosceles and the equilateral are

30 one and the same FIGURE because both are traingles; but they are not the same traingles;

(e) Two things are called one, when the definition which states the essence of one is indivisible from another definition which shows us the other (though IN ITSELF every definition

35 is divisible). Thus even that which has increased or is diminishing is one, because its definition is one, as, in the case of plane figures, is the

1016 B definition of their form. In general those things the thought of whose essence is indivisible, and cannot separate them either in time or in place or in definition, are most of all one, and of these especially those which are substances. For in

general those things that do not admit of it; e. g.
5 if two things are indistinguishable QUA man; they are one kind of man; if QUA animal, one kind of animal; if QUA magnitude, one kind of magnitude. — Now most things are called one because they either do or have or suffer or are related to something else that is one, but the things that are primarily called one are those whose substance is one – and one either in continuity or in form or in definition; for we count as more than one either things that are not
10 continuous, or those whose form is not one, or those whose definition is not one.

While in a sense we call anything one if it is a quantity and continuous, in a sense we do not unless it is a whole, i. e. unless it has unity of form; e.g. if we saw the parts of a shoe put together anyhow we should not call them one all
15 the same (unless because of their continuity); we do this only if they are put together so as to be a shoe and to have already a certain single form. This is why the circle is of all lines most truly one, because it is whole and complete. (3) The ESSENCE of what is one is to be some kind of beginning of number, for the first measure is the beginning, since that by which we First Know each class is the first measure of

20 the class; the one; then, is the beginning of the Knowable regarding each. But the one is not the same in all clsses For here it is a quarter- tone, and there it is the vowel or the consonant; and there is another unit of weight and another of movement. But everywhere the one is indivisible either in quantity or in kind. Now that which is indivisible in quantity is called, a
25 unit if it is not divisible in any dimension and is without position, a point if it is not divisible in any dimension, and has position, a line if it is divisible in one dimension, a plane if in two, a body if divisible in quantity in all – i.e. in three-dimensions. And, reversing the order, that which is divisible in two dimensions is a plane, that which is divisible in one a line, that which
30 is in no way divisible in quantity is a point or unit -- that which has not position a unit, that which has position a point.

Again, some things are one in number, other in species, other in genus, others by analogy; in number those whose matter is one, in species those whose definition is one, in genus those to which the same figure of genus thos io which the same figyre of predication applies[3] by analogy those which are realated as a third thing is to a fourth the latter kinds of unity are

always found when the former are; e. g. things that are one in number are also one in species, while things that are one in species are not all one in number, but things that are one in species

1017 A are all one in genus, while things that are so in genus are not all one in species but are all one by analogy; while things that are one by analogy are not all one in genus.

Evidently 'many' will have meanings opposite to those of 'one'; some things are many because

5 they are not continuous, others because their matter – either the proximate matter or the ultimate – is divisible in kind, others because the definitions which state their essence are

(11) المتقدم more than one. The word 'PRIOR' and posterior are applied, (1) to some things (on the assumption that there is a first, i, e. a beginning, in each class.) because they are nearer some beginning determined either absolutely and by

10 nature, or by refernce to something or in some place or by certain people; e.g. things are prior in place because they are nearer either to some place determined by nature (e. g. the middle or the last place), or to some chance oject; and that which is further is posterior.

(3) Sc. The same category.

15 - Other things are perior in time; some by being further from the present, i.e. in the case of past events (for the Trojan war is prior to the persian, because it is further from the present), others by being nearer to the present, i. e. in the case of future events (for the Nemean games are prior to the pythian, if we treat the present as

20 beginning and first point, because they are nearer the present). Other the things are prior in movement; for that which is nearer the first mover is prior (e.g. the buy is prior to the man); and the prime mover also is a beginning absolutely. – Others are prior in power; For that which exceeds in power, i.e. the more powerful, is prior, and such is that according to whoses will the other – i. e. the posterior- must follow,

25 so that if the prior does not set it in motion the other does not move, and if it sets it in motion it does move; and here will is beginning. – Others are prior in arrangement; these are the things that are placed at intervals in reference to some one definite thing according to some rule, e. g. in the chorus the second man is prior to the third, and in the lyre the second lowest string is prior to the lowest, for in the one case the leader and in the other the middle string is the beginning.

30 These, then, are called prior in this sense, sense, but. (2) in another sense that which is prior for konwledge is treated as also absolutely prior; of these, the thing that are prior in definition do not concide with those that are prior in relation to perception. For in definition universals are prior. in relation to perception individuals – And in definition also the accident

35 is prior to the whole, e.g. 'musical' to' musical man', for the definition cannot exists as a whole without the part; yet musicalness cannot exists unless there is some one who is musical.

(3) The attributes of prior things are called prior e.g. straightness is prior to smothness; for one is an attribute of a line as such, and the other of surface.

1019 A Some things then are called prior and posterior in this sense, others (4) in respect of nature and substance, i.e. those which can be without other

5 things, while the others cannot be without THEM -- a distinction which Plato used. (If we consider the various senses of 'being', firstly the subject is prior, so that substance is prior; secondly according as potency or complete reality is taken into account, different things are prior, for some things are prior in respect of potency, others in respect of complete reality,

e.g. in potency the half line is prior to the whole line, and the part to whole, and the matter to the concrete substance, but in complete reality these
10 are posterior; for it is only when the whole has been dissolved that they will exist in complete reality.) In a scnce, therefor, all things that are called prior and posterior are so called with reference to this fourth sense, for some things can exist without others in respect of generation, e.g. the whole without the parts, and others in respect of dissolution; e. g. the part without the whole. And the same is true in all other cases.

(12) القوة 'POTENCY' meane (1) a sourse of movement
15 or change, which is in another thing than the thing moved or in the same thing QUA other; e.g. the art of building is a potency which in not in the thing built, while the art of healing, which is a potency, may be in the man heald, but not in him QUA heald. 'Potency' then means the sourse, in general of change or movement in another thing or in the same thing QUA other,
20 and also (2) the sourse of a thing's being moved by another thing or by itself QUA other. For in virtue of that principle, in virtue, of which a patient suffers anything, we call it 'capable' of suffering; and this we do sometimes if it auffers anything at all, sometimes not in respect of

everything it suffers, but only if it suffers a change, for the better. – (3) The capacity of performing this well or according to intention; for sometimes we say of those who merely can walk or speak but not well or not as they intend,

25 that they cannot speak or walk, So too (4) in the case of passivity. -- (5) The states in virtue of which things are absolutely impassive or unchangeable, or not easily changed for the worse, are called potencies; for things are broken and crushed and bent and in general

30 destroyed not by having a poteney but by not having one and by lacking something, and things are impassive with to such processes if they are scarcely and slightly affected by them, because of a 'potency' and because they 'can' do something and are in some positive state.

'Potency' having this variety of meaning so too the 'potent' or 'capable' in one sense will mean that which can being a movement (or a change in general, for even that which can bring things to rest is a 'potent' thing) in

35 another thing or in itself QUA other; and one sense that over which something else has such a

1019 B potency, and in one sense that which has potency of changing into something, whether for the worse or for the better (for even that

which perishes is thought to be `capable` of perishing, for it would not have perished if it had not been capable of it, but, as a matter of fact, it has a certain disposition and cause and
5 principle which fits it to suffer this; sometimes it is thought to be of this sort because it has something, sometimes because it is deprived of something; but if privation is in a sense `having` or `habit` everything will be capable by having something, so that things are capable both by having a positive habit and principle; and by having the privation of this, if it is possible to HAVE a privation, and if privation is NOT in a
10 sense `habit`, copable` is used in two distinct sense); and a thing is capable in another sense because neither and other thing, nor itself QÚA other, has a potency or principle which can destroy it, Again, all of these are capable either merely because the thing migth chance to happen or not to happen, or because it might do so WELL This sort of potency is found even in lifeless things, e.g. in instruments; for we say one lyre can speak, and another cannot speak at all, if it has not a good tone,

15 Incapacity is privation of capcity – i.e. of such a principle as has been described – either in general or in the case of something that would

naturally have the capacity, or even at the time when it would naturally already have it; for the senses in which we should call a boy and a man and a eunuch 'incapable of begetting' are distinct- Again, to either kind of capacity there is an opposite incapacity – both to that which
20 only CAN produce movement and to that which can produce it well.

Some thing, then are called ADUNATA in virtue of this kind of incapacity while others are so in another sense; i. e. both DUNTON and ADUNATON are used as follows. The impossible is that of which the contrary is of necessity true, e.g. that the diagonal of a square
25 is commensurate with the side is impossible, because such a statement is a falsity of which the contrary is not only true but also necessary; that it is commensurate, then, is not only false but also of necessity false. The contrary of this, the possible, is found when it is not necessary that the contrary is false, e. g. that a man should
30 be seated is possible, for that he is not seated is not of necessity false. The possible; then in one sense, as has been, said means that which is not of necessity false; in one that which may be true. – A 'potency' or 'Power'(12) in geometry ia so called by a change of meaning. – These

35 senses of 'capable' or 'possible' involve no referenee to potency. But the senses which

1020 A involve a ref rence to potency all refer to the primary kind of potency, and this is a source of change in another thing or in the same thing QUA other. For other things are called 'capable', some because something else has such a potency over them, some because it has not, some because it has it in a particular way. The same is trus of the things that are incapable.

5 Therefore the proper definition of the primary kind of potency will be 'a source of tchange in another thing or in the same thing QUA other'.

(13) الكمية 'QUANTUM' means that which is divisible into two or more constituent parts of which each

10 is by nature a 'one' and a 'this'. A quantum is a plurality if it is mumerable, a magnitude if it is measurable. 'Plurality' means that which is divisible potentailly into non –continuous, 'magnitude' that which is divisible into continuous parts; of magnitude, that which is continuous in one dimension is length, in two breath, in three depth. of these, limited plurality is number, limited length is a line, breath a surface, depth a solid.

[11]- The reference is to squares and cubes.

Again, some thing are called quanta in 'virtue of their own nature, others incidentally; e. g. the
15 line is a quantum by its own nature, the musical is one incidentally, Of the things that are quanta by their own nature some are so as substances e.g. the line is a quantum (for 'a certain kid of quantum, is present in the pefinition which states what it is), and others are modifications and states of this kind of substance, e. g. much and little, long and short, broad and narrow,
20 deep and shallow, heavy and light, and all other such attributes. And also great and small, and greater and smaller, both in themselves and when taken relatively to each other, are by their own nature attributes of what is quantitative; but
25 these names are transferred to other things also. Of things that are quanta incidentally, some are so called in the sense in which it was said that the musical and the white were quanta, viz because that to which musicalness and whiteness belong is a quantum, and some are quanta in the way in which movement and time are so; for these also are called quanta of a sort
30 and continuous because the things of which these are attributes are divisible. I mean not that which is moved but the space through which it is moved; for because that is a quantum

movement also is a qauntum and because this is a quantum time is one.

(1) الكيف 'QUALITY' means (1) the differentia of the essence, e. g. man is an animal of a certain quality because he is tow – footed, and the horse is so because it is four- footed; and a circle is a

35 figure of paritcular quality because it is without

1020 B' angles – Which shows that the essentail differentia is a quality- This, then, is one meaning of quality – the differentia of the essence, but (2) there is another sense in which it applies to the unmovable objects of mathematics, the sence in which the numbers have a certain quality, e.g. the composite numbers which are not in one dimension only,

5 but of which the plane and the solid are copies. (these are those which have two or factors): and in general that which exists in the essence of numbers besides quantity is quality; for the essence of each is what it is once, e. g. that of 6 is not what it is twice or thirce, but what it is once; for 6 is once 6. (3) All the modifications of substances that move (e. g. heat and cold, whiteness and blackness, heaviness and

10 lightness, and the others of the sort) in Virtue of which, when they change, bodies are said to alter. (4) Quality in respct of virtue and vice and,

in general, of evil and good.

Quality, then, seems to have parctically two meanings, and one of these is the more proper. The primary quality is the differentia of the
15 essence, and of this the quality in numbers is a part; for it is a differentia of essence, but either not of things that move or not of then QUA moving. Secondly, there are the modifications of things that move QUA moving, and the differentiae of movements. Virtue and vice fall among these modifications; for they indicate differentiae of the movement or activity,
20 according to which the things in motion act or are acted on well or badly, for that which can be moved or act in one way is good. And that which can do so in another – the contrary – way is vicious. Good and evil indicate quality
25 especially in living things, and among these especially in those which have purpose.

(17) الحد 'LINIT' means (1) the last point of each thing, i. e. the first point beyond which it is not possible to find any part, and the first point
5 within which every part is; (2) the form, whatever it may be, of a spacial magnitude or of a thing that has magnitude; (3) the end of each thing (and of this nature is that towards which the movement and the action are, not that from

which they are – though sometimes it is both that from which and that to which the movement is, i. e. the final cause); (4) the

10 substance of each thing and the essence of each; for this is the limit of knowledge; and if of knowledge, of the object also.

Evidently, therefore, 'limit' has many senses as 'beginning', and yet more; for the beginning is a limit, but not every limit is a beginning

(21) 'AFFECTION' means (1) a quality in respect

الانفعال of which a thing can be altered, e. g. white and black, sweet and bitter, heaviness and lightness, and all others of the kind. –(2) The actualization of these – the already accomplished alterations.

20 – (3) Especially, injurious altrations and movements, and above all, painful injuries. – (4) Misfortunes and painful experiences when on a large scale called affections.

We speak of 'PRIVTION' (1) if something has

(22) العدم ، not one of the attributes which a thing might naturally have, even if this thing itself would not naturally have it; e. g. a plant is said to be 'deperived' of eyes. – (2) If, though either the thing itself or its genus would naturally have an

25 attribute, it has it not e. g. a blind man and a mole are in different senses 'deprived' of sight;

the letter in contrast with its gsnus,[13] the former in contrast with his own normal nature,- (3) If, thongh it would naturally have the attribute, and when it would naturally have it, it has it not; for blindness is a privation, but one is not 'blind' at any and every age, but only if ones has not sight

30 at the age at which one would naturally have it Similarly a thing is called blind if it has not sight in the medium in which, and in respect of the organ in respect of which, and whit reference to the object with reference to which, and in the circumstances in which, it would naturally have it. – (4) The violent taking away of anything is called privation. Indeed there are just as many kinds of privations as there of words with negative prefixes; for a thing is called unequal because it has not equality though it would naturally have it, and invisible

35 either because it has no colour at all or because it has imperfect feet Again, a privative term may

1023 A be used because the thing has little of the attribute (and this means having it in a sence imperfectly), e. g. kernei – lees ; or because it has it not easily or not well (e. g. we call a thing uncuttable not only if it cannot be cut also if it

13- i. e. animal.

cannot be cut easily or well); or because it has not the attribute at all; for it is not the one -
5 eyed man but he who is sightless in both eyes that is called blind. This is why not every man is 'good' or 'bad', just' or 'uugust' but there is also an intermediate state.

(25) الجزء 'PART' means (1) (a) that into which a quantum can in any way be divided; for that which is
15 taken from a quantum QUA quantum is always called apart of it, e. g. two is called in a sense a part of three. It means (b), of the parts in The first sense, only those which measure the whole; this is why two, though in one sense it is, in another is not, called a part of. three,- (2) The elements into which a kind might be divided apart from the quantity are also called parts of it; for which reason we say the species are aparts of the genus. - (3) The element into which a whole is divided, or of which it consists
20 - the 'whole' meaning either the form or that which has the form; e. g. of the bronze sphere or of the bronze cube both the broze - i. e. the matter in which the form is - and the characteristic angle are parts. - (4) The elements in the definition which explains a thing are also parts of the whole; this is why the genus is
25 called a part of the species, though in another

sense the species is part of the genus.

الكل(26) 'A WHOLD' means (1) that from which is absent none of the parts of which it is said to be naturally a whole, and (2) that which so contains the things it contains that they form a unity; and this in tow senses – either as being each severally one single thing, or as making up the unity between them. For (a) that which is true of a whole class and is said to hold good as a

30 whole (which implies that it is a kind of whole) is true of a whole in the sense that it contains many things by being predicated of each, and by all of them, e. g. man, horse, god, being severally one single, thing, because all are living thing things. But (b) the continuous and limited is a whole, when it is a unity consisting of several parts; especially if they are present only

35 potentially,(14) but, failing this, even if they are present actually. Of these things themselves, those which are so by nature are wholes in a higher degree than those which are so by art, as we said (15) in the case of unity also, wholeness being in fact a sort of oneness.

1034A Again, (3), of quanta that have a beginnig and a middle and an end, those to which the position does not make a difference are called totals, and those to which it does, wholes. Those which

admit of both descriptions are both wholes and totals. These are the things whose nature remains the same after transposition, but whose form does not, e. g. wax or a coat; they are
5 called both wholes and totals; for they have both characteristics. Water and all liquids and number are called totals, but 'the whole number' or 'the whole water' one does not speak of, except by an extension of meaning. To things, to which QUA one the term 'total' is applied, the term 'all' is applied when they are
10 treated as separate; 'this total number', 'all these units'.

(28) الجنس The term 'RACE' or 'genus' used (1) if generation of things which have the same form
30 is continuous, e. g. 'while the race of man lasts' means while the generation of them goes on continuously, - (2) It is used with reference to that which first brought things into existence; for it is thus that some are called Hellenes by race and others Ionians, because the former proceed from Hellen and the latter from Ion as their first begetter. And the word is used in reference to the begetter more than to the
35 matter, though people also get a racename from

14- i. e. they are only distinguishable, not distinct.

15- cf. 1016 A 4.

the female, e. g. 'the descendants of Pyrrha'

(3) There is geuus in the sense in wbich 'plane'

1024 B is the genus of plane figures and 'solid' of solids. For each of the figures is in the one case a plane of such and such a kind, and in the other a solid of such and such a kind; and this is what underlies the differentiae. Again (4), in

5 definitions the first constiutent element, which is included in the 'what', is the genus, whose differentiae the qualities are said to be – 'Genus' then is used in all these ways, (1) in reference to continuous generation of the same kind, (2) in reference to the first mover which is of the same kind as the things it moves, (3) as matter; for that to which the differentiae or quality belongs is the substratum, which we call matter.

10 Those things are said to be 'other in genus' whose proximate substratum is different, and which are not analysed the one into the othr nor both into the same thing (e. g. form and matter are different in genus); and things which belong to different categories of being (for some of the things that are said to 'be' signify essence,

5 others a quality, others the other categories we have before distinguished [16]); these also are not analysed either into one another or into some

one thing.

(29) الكذب 'THE FALSE' mesns (1) that which is false as a THING, and that (a) because it is not put together or cannot be put together e. g. 'that the

5 diagonal of square is commensurate with the side' or, 'that you are siting'; for one of these is false always, and the other sometimes, it is in these two senses that they are non – existent. (b) There are things which exist, but whose nature it is to appear either not to be such as they are or to be things that do not exist, e. g. a sketch or a dream; for these are something, but

25 are not the things the appearance of which they produce in us. we call things false in this way, then- either because they themselves do not exists, or because the appearance which results from them is that of something that does not exist.

(2) A false ACCOUNT is the account of non – existent objects, in so far as it is fasle. Hence every account is false when applied to something other than that of which it is true, e. g. the account of a circle is false when applied to a triangle. In a sense there is one account of

30 each thing, i. e. the account of its essence, but in

16 – 1017 A 24 – 27.

a sense there are many, sense the thing itself and the thing itself with an attribute are in a sense the same, e, g. Scorates and musical Scorates (a false account is not the account of anything, except in a qualified sense). Hence Antisthenes was too simple – minded when he claimed that nothing could be described except by the account proper to it – one predicate to one subject, from which the conclusion used to be drawn that there could be no cotradiction, and almost that there could be no error. But it is

35 possible to describe each thing not only by the account of itself, but also by that of something else. This may be done altogether falsely indeed, but there is also a way in which it may be done truly; e. g. eight may be described as a double number by the use of the definition of two

1025 A These things, then are called false in these senses, but (3) a false MAN is one who is ready at and fond of such account, not for any other reason but for their own sake, and one who is at impressing such account on other people, just as we say THINGS are false, which produce a

5 false appearance. This is why the proof in the HIPPIAS that the same man is false and true is misleading. For it assumes that he is false who

can. deceive [17] (i. e. the man who knows and is wise); and further that he who is WILLNGLY bad is better. [18] This is a false result of

10 induction – for a man who limps willingly is better than one who does so unwillingly – by 'limping' plato means 'mimicking a limp', for if the man WERE lame willingly, he would prsumably be Worse in this case as in the corresponding case of moral character.

(30) العرض 'ACCIDENT' means (1) that which attaches to something and can be truly asserted, but neither of necessity nor usually, e. g. if some one is

15 digging a hole for a plant has found treasure. This- the finding of treasure –is for the man who dug the hole an accident; for neither does the one come of necesstiy from the other or ofter the other, nor, if a man plants, does he usually find treasure. And a musical man

20 MIGHT be pale; but sice this does not happen of necessity nor usually, we call it an accident. Therefore since there are attributes and they attach to subjects, and some of them attach to these only in a particular place and at particular time, whatever attach to a subject, but not

17- ippias Minor 365. q.

18- Jb. 37 1-6.

because it was this subject, or the time this time, or the place this place, will be an accident. Therefore, too, there is no definite one Going to Aegina was accident for a man, if he went not
25 in order to get there, but because he was carried out of his way by a storm or captured by pirates. The accident has happened or exists not in virtue of the subject's nature, however, but of something else; for the STORM was the cause of his coming to a place for which he was not sailing and this. Was Aegina. 'Accident' has
30 also (2) another meaning, i. e. all that attaches to each thing in virtue of itself but is not in its essence, as having its angles equal to tow right angles attaches to the triangle And accidents of this sort may by eternal but no accident of the other sort is. This is explained elsewhere.[19]

[19] An. Post. i. 75 18 - 22.39 - 41, 76 b 11 16.

مراجع الكتاب[1]

أولا- المراجع العربية:

أحمد فؤاد الأهوانى: ترجمة كتاب "النفس" لأرسطو.

عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب.

على سامى النشار: المنطق الصورى.

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

ثانيا: المراجع الأفرنجية:

١- مؤلفات أرسطو

Bekker, L'Oeuvre d'Aristote (Texte Gréc)- Edition de l'Académie de Berlin.

Burnet (J), Nichomahean Ethics, 1900.

Mc Keon[2] (R.)The basic works of Aristotle translated to English, New York.

Rodier, De Anima, (Avec trad. et comm.) Paris 1900.

Ross (W. D) The works of Aristotle translated to English, Oxford 1928.

Tricot, (trad.) Métaphysique en 2 vol, de l'Ame, L'organon, De le génération et de la corruption.

---

(1) لقد حاولنا على قدر الإمكان الرجوع مباشرة إلى النصوص الأرسطية مع عدم إغفال آراء وتفسيرات مؤرخى أرسطو فى المواضع المشكلة – ويلاحظ أننا لم نثبت فى هذا الفهرست جميع المراجع التى استندنا إليها مكتفين بالإشارة إليها فى مواضعها بهوامش الكتاب.

(2) كان اعتمادنا على هذه النشرة لترجمة مؤلفات أرسطو بالإضافة إلى نشرة Ross فى أكسفورد، وقد اقتبسنا منهما بعض فقرات باللغة الإنجليزية. كما استفدنا من ترجمة Tricot لبعض مؤلفات أرسطو ولا سيما الميتافيزيقا وكتاب النفس، مع الرجوع إلى النص اليونانى فى المواضع المشكلة وخاصة فى (الفصل السابع) من هذا الكتاب.

٢- مؤلفات عن أرسطو ومذهبه

Brehier (E.), Hist.de la philosophie, Tome 1.

Brunet (p.) et Mieli (A.) Hist - des Sciences, Antiqutité, Paris, 1935.

Brunschvicg (L.) L'Expérience humaine et la Causalité, Paris, 1922.

Chevalier (J.) La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, Paris 1915.

Cousin (R.D.), Aristotle's doctrine on Substance, (The Mind, July 1933)

Duhem, Le Systéme du monde. Hist. Des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tome 1, p. 130 – 214, 1913.

Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol, IV, 1912.

Hamelin (O.), Le Systéme d'Aristote, 1920.

Lalo, Aristote.

Mansion (A.) La génese de l'oeuvre d'Aristote d'aprés les travaux récents, in (Revue Néo – scolastique de philosophie 1927, No, XXVIII, p. 307 – 341 et 423 – 466.)

Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain 1946.

Mugnier (R.), La Théorie du premier Moteur et l'Evolution de la pensée aritsotélicienne, paris 1930.

Ollé – Laprune, La Morale d'Aristote, 1881.

Piat, - Aristote.

Ravaisson (F.) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1er vol., 1920.

Robin (L.) Aristotle, 1944.
----- La Théorie platonicienne des Idees et des Nombres d'après Aristote, Paris 1908.
Rodier, La physique de Straton de Lampsaque, 1891.
Ross (W. O.), Aritotle.
Schuhle (P. M.), Essai sur la formation de la pensée Grécque, Paris, 1934.
Taylor, (A. E.), Aristotle, London 1919.
Zeller, Outlines of The History of Greek Philosophy.

٣- مؤلفات عن الفترة الهللينستية

Armstrong, The Structure of the Intelligible World in the philosophy of Plotinus.
Bréhier (E.) Chrysippe. Paris 1910.
Bréhier (E,) Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie Paris 1924.
Brochard (V.), Les Sceptiques grèces, Paris 1932.
Guyau (M.) La Morale d'Epicure, 2 éd Paris. 1881.
Inge (W.R.), The philosophy of plotinus, London 1918.
Joyou (E.) Epicure, paris 1910.
Rodier (G.), Etudes de philosophie grècque, Paris 1926.
Vacherot, L'histoire eritique de l'Ecole philosophique d'Alexandrie.
Whittaker (E.), The Neoplatonists Camb. 1918.

فهرست الموضوعات

---

(١) يشمل الجزء الأول من "تاريخ الفكر الفلسفي" على الأبواب الثلاثة الأولى.

الموضــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة



للمؤلف

		الناشر
١-	أصول الفلسفة الإشراقية (الطبعة الثانية)	دار الطلبة العرب (بيروت)
٢-	هياكل النور (نقد)	التجارية
٣-	تاريخ الفكر الفلسفي – الجزء الأول (الطبعة الرابعة)	دار الجامعات المصرية
٤-	تاريخ الفكر الفلسفي – الجزء الثاني (الطبعة الثالثة)	هيئة الكتاب
٥-	فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة)	دار المعارف
٦-	الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها	دار المعارف
٧-	النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية (الطبعة الثانية)	دار المعارف
٨-	الفلسفة ومباحثها (الطبعة الثانية)	دار المعارف
٩-	ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون (الطبعة الثانية)	دار المعارف
١٠-	هرقليطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين)	دار المعارف
١١-	لمحات في الحقائق	دار المعارف
١٢-	تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)	دار الكتب الجامعية
١٣-	تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول	دار النهضة العربية بيروت
١٤-	تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الثاني	دار النهضة العربية بيروت

تم بحمد الله



مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية


تاريخ الفكر الفلسفي


الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
الإسكندرية